Türkiye'de Demokrasi, İslâm ve Laiklik

Derleyenler Ahmet T. Kuru - Alfred Stepan

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları



Derleyenler
Ahmet T. Kuru - Alfred Stepan

TÜRKİYE'DE DEMOKRASİ, İSLÂM VE LAİKLİK



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Derleyenler Ahmet T. Kuru - Alfred Stepan
TÜRKİYE'DE DEMOKRASİ, İSLÂM VE LAİKLİK
Çeviren Hande Tatoğlu

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 420
Siyaset Bilimi 46

ISBN 978-605-399-279-0

1. Baskı İstanbul, Nisan 2013

Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 61 34 - 311 64 63 / Faks: 0212 297 63 14 • Sertifika No: 11237

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Cem Tüzün
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi • www.dizgievi.com
Düzelti Remzi Abbas
Dizin Özgür Yıldız
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46 • Sertifika No: 12064

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Türkiye'de Demokrasi, İslâm ve Laiklik / derleyenler Ahmet t. Kuru, Alfred Stepan;
çev. Hande Tatoğlu
228 p. 16x23 cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-279-0

1. Turkey—Politics and goverment—20th centruy. 2. Turkey—Politics and goverment—21th centruy.
3. Democracy—Turkey. 4. Islam and state—Turkey. 5. Secularism—Turkey.
6. Cultural pluralism—Turkey. I. kuru, Ahmet T. II. Stepan, Alfred C. III. Tatoğlu, Hande.
JQ1805. D4619 2013

Derleyenler
Ahmet T. Kuru - Alfred Stepan

TÜRKİYE'DE DEMOKRASİ, İSLÂM VE LAİKLİK

Çeviren
Hande Tatoğlu

İçindekiler

vii Yazarlar

1 Giriş
Ahmet T. Kuru - Alfred Stepan

13 *1* Osmanlı'da Farklılıkların Yönetimini Yeniden Düşünmek: Modern Türkiye İçin Ne Öğrenebiliriz?
Karen Barkey

31 *2* Kemalizm'in Tarihî Kökenleri
M. Şükrü Hanioğlu

59 *3* Türkiye: Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet
Ergun Özbudun

91 *4* Bir 'İdeal Tip' ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması
Ahmet T. Kuru - Alfred Stepan

115 *5* Yeni Bir Siyaset Tarzı: Türk Silahlı Kuvvetleri, Toplum ve AK Parti
Ümit Cizre

139 *6* Türkiye'de Askeri Vesayetin Yükseliş ve Düşüşü: İslâmcılık, Kürtçülük ve Komünizm Korkuları
Ahmet T. Kuru

161 *7* Türk Anayasa Mahkemesi ve Siyasal Kriz
Ergun Özbudun

177 *8* Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Katılımı ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Rolü
Joost Lagendıjk

199 *9* Avrupalı Hıristiyan Demokrat Partiler Işığında "Türk Modeli"
Stathis N. Kalyvas

209 Seçilmiş Kaynakça
213 Dizin

Yazarlar

KAREN BARKEY

Columbia Üniversitesi'nde sosyoloji profesörüdür. *Farklılıklar İmparatorluğu: Karşılaştırma Tarih Perspektifinden Osmanlılar* (Versus Kitap, 2001) ve *Eşkiyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999) adlı kitapların yazarıdır.

ÜMİT CİZRE

Şehir Üniversitesi'nde siyaset bilimi profesörüdür. *Muktedirlerin Siyaseti* (İletişim Yayınları, 1999) ve *AP-Ordu İlişkileri* (İletişim Yayınları, 1993) kitaplarının yazardır. *Almanak Türkiye 2005: Güvenlik Sektörü ve Demokratik Gözetim* (Tesev Yayınları, 2008) adlı kitabın da editörüdür.

ŞÜKRÜ HANİOĞLU

Princeton Üniversitesi'nde tarih profesörü ve Orta Doğu Çalışmaları Bölümü'nün başkanıdır. Kitapları arasında *Atatürk: An Intellectual Biography* (Princeton University Press, 2011); *Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton University Press, 2010) ve *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük* (İletişim Yayınları, 1986) yer almaktadır.

STATHIS KALYVAS

Yale Üniversitesi'nde siyaset bilimi profesörü ve Düzen, Çatışma ve Şiddet Programı'nın başkanıdır. *The Logic of Violence in Civil War* (Cambridge University Press, 2006) ve *The Rise of Christian Democracy in Europe* (Cornell University Press, 1996) adlı kitaplar ile ödüllü çok sayıda makalenin yazarıdır.

AHMET T. KURU

San Diego State Üniversitesi'nde siyaset bilimi doçentidir. *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011) kitabının yazarıdır. Doktora çalışmasını Washington Üniversitesi'nde, postdoktora çalışmasını ise Columbia Üniversitesi'nde tamamlamış olan Kuru, Amerikan Siyaset Bilimciler Derneği'nin Din ve Siyaset Bölümü'nün başkanlığını da yapmıştır.

JOOST LAGENDIJK

Hollanda Yeşiller Partisi bünyesinde Avrupa Parlamentosu üyeliği ile AB-Türkiye ortak parlamento komitesi eşbaşkanlığı yapmıştır. *Zaman* gazetesinde yazar ve Sabancı Üniversitesi'nde araştırmacı olarak çalışmaktadır.

ERGUN ÖZBUDUN

Bilkent Üniversitesi'nde anayasa hukuku profesörüdür. *Çağdaş Türk Politikası: Demokratik Pekişmenin Önündeki Engeller* (Doğan Kitap, 2008)*; Otoriter Rejimler, Seçimsel Demokrasiler ve Türkiye* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011)*; Türkiye'de Parti ve Seçim Sistemi* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011) ve (W. Hale ile) *Türkiye'de İslâmcılık, Demokrasi ve Liberalizm* (Doğan Kitap, 2010) kitaplarının yazarıdır.

ALFRED STEPAN

Columbia Üniversitesi'nde siyaset bilimi profesörüdür ve Demokrasi, Tolerans ve Din Araştırmaları Merkezi'nin başkanıdır. Kitapları arasında *Arguing Comparative Politics* (Oxford University Press, 2001); *Rethinking Military Politics: Brazil and the Southern Cone* (Princeton University Press, 1988) ve (J. Linz ve Y. Yadav ile) *Crafting State-Nations: India and Other Multinational Democracies* (The John Hopkins University Press, 2011) yer almaktadır. J. Linz ile kaleme aldığı *Problems of Democratic Transition and Consolidation*: *Southern Europe, South America and Post-Communist Europe* (The John Hopkins University Press, 1996) dokuz dile tercüme edilmiştir.

Giriş

AHMET T. KURU - ALFRED STEPAN

Türkiye'nin 1982 Anayasası, 1980 askerî darbesinin hemen ardından askerî vesayet altında hazırlanmış ve kabul edilmiştir. Demokratikleşme sürecinin günümüzde ulaştığı noktada artık toplumun ve siyasetin birçok aktörü daha demokratik yeni bir anayasaya olan ihtiyacı dile getirmektedir. Türk siyaseti adına bir diğer önemli süreç de Avrupa Birliği'ne (AB) tam üyeliktir. Bu gerçekleştiği takdirde Türkiye birliğin ilk Müslüman çoğunluğa ve ikinci en büyük nüfusa sahip üyesi olacaktır. Birçok gözlemci için ilginç olan konu İslâm'dan ilham alan, muhafazakâr ve demokratik bir parti olarak görülen Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AK Parti)[1] (daha önce Avrupa'daki Hıristiyan Demokrat partiler örneğinde görüldüğü gibi) bazı dinî kökenlerini korurken mevcut Avrupa demokrasi modellerine olumlu bir katkıda bulunup bulunamayacağıdır.[2]

Elinizdeki kitap, Türk siyasetini ve daha da genel anlamda İslâm ve demokrasi ilişkisini şu sorular bağlamında incelemektedir: Osmanlı mirası çoğulculuk ve farklılıkları bir arada yaşatma adına günümüz Türkiye'sine ne anlatmaktadır? Kemalist ideolojinin tarihî kökenleri nelerdir? Cumhuriyet sonrasında kurulmaya çalışılan tek tip devlet ve tek tip toplum modeli neden denenmiş ve nasıl başarısız olmuştur? Senegal ve Endonezya gibi Müslüman çoğunluğa sahip demokrasilerde, dinî aktörlere kamusal alanda daha geniş

---

1 Kitapta AKP yerine partinin resmi kısaltması olan AK Parti ifadesini kullanacağız.

2 Batı Avrupa'daki Hristiyan Demokrat partiler hakkında bkz. Stathis N. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1996.

bir hürriyet vermek anlamında pasif laikliğin yerleşmesi nasıl mümkün olmuştur ve bu durum dışlayıcı laik Fransa ve Türkiye'den (gerek Müslümanlar, gerekse Hıristiyanlar adına) nasıl bir fark ortaya koymaktadır? Türk Silahlı Kuvvetleri'nin siyaset üzerindeki vesayeti nasıl bir dönüşüm geçirmektedir? Türkiye'nin AB'ye katılım sürecinde iç ve dış politika nasıl bir rol oynamaktadır? 2007 yılında başlayan ve halen devam edegelen anayasa krizinin temel kırılma noktaları nelerdir? Arap Baharı'nın tartışıldığı günümüzde bir Türk modelinden söz edilebilir mi? Bu bağlamda AK Parti tecrübesi bir asır önce Avrupa'da ortaya çıkmış olan Hıristiyan Demokrat partilerle mukayese edilebilir mi?

Türkiye'deki güncel siyaseti incelemeye başlamadan önce, modern Türkiye'nin en önemli iki tarihî mirası olan Osmanlı İmparatorluğu ve Kemalizm konuları ele alınacaktır. Türkiye, yüzyıllar boyunca Doğu Avrupa, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'yı yöneten, bu süreçte çok değişik dinler ve etnik grupları bir arada yaşatan ve azınlıklara devrin Avrupa ülkeleriyle karşılaştırılmayacak kadar fazla özgürlük tanıyan Osmanlı İmparatorluğu'nun halefidir. Ödül kazanan *Farklılıklar İmparatorluğu: Karşılaştırmalı Perspektiften Osmanlılar (2008)* adlı kitabın yazarı Karen Barkey yazısında Osmanlı İmparatorluğu'nda farklılıkların yönetimi konusunu ele alıyor. "Osmanlı'da Farklılıkların Yönetimini Yeniden Düşünmek" adlı bölümünde Barkey, Osmanlıların dinî ve etnik uyum ile hoşgörü konusunda kendine has, "modernite öncesi" bir modeli nasıl oluşturduklarını incelemektedir. Ayrıca Barkey, bu modelin yeniden oluşturulmasında, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki farklı dinler ve dillerin nispeten barış içinde yaşamasının oluşturduğu mirasın bileşenlerinden hangilerinin faydalı olacağı konusunda da tahminlerde bulunmaktadır. Osmanlı'dan sonra Cumhuriyet'in çoğulculuk yerine tek tipçi toplum mühendisliği politikaları gütmesinde Kemalist ideolojinin önemli rolü olmuştur. O nedenle bir sonraki bölüm bu ideolojiyi incelemektedir.

Kemalist ideoloji Mustafa Kemal Atatürk'ün mirasını temsil etme iddiasındadır. Şükrü Hanioğlu, "Kemalizmin Tarihi Kökenleri" başlıklı makalesinde bu konuda yeni bir ufuk açarak Kemalizm'in köklerini son dönem Osmanlı düşünce akımları arasında aramaktadır. Princeton Üniversitesi'nde Yakın Doğu Çalışmaları Bölümü'nün başkanı olan Hanioğlu, Osmanlı'nın son dönem siyasî tarihinde özellikle Jön Türkler'in düşünce ve faaliyetleri konusunda tanınmış bir otoritedir. Hanioğlu'nun yazısı, eleştirel ve derin bir kavrayışla, Kemalizm'de Jön Türkler'in entelektüel mirasının izini sürmektedir. Hanioğlu'na göre, üç entelektüel hareket (Pozitivizm, Batıcılık ve Türk milli-

yetçiliği) Kemalizm'i geç Osmanlı düşüncesine bağlamaktadır. Hanioğlu, Kemalizm gibi bir ideolojinin ve modernleşme projesinin neden ve nasıl tek tip bir çağdaşlaşma anlayışında ısrar ettiğini ortaya koymaktadır.[3] Kemalizm'in bu anlayışının incelenmesi çok kültürlü Osmanlı'dan, homojenleştirmeyi amaçlayan bir ulus-devlete nasıl geçildiğinin anlaşılması adına önemlidir.

Hanioğlu gibi, Ergun Özbudun da "Türkiye: Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet" başlıklı makalesinde, özellikle halkçılık ve devletçilik ilkelerine odaklanarak Kemalizm'in altı oku'nu (diğerleri: cumhuriyetçilik, milliyetçilik, laiklik ve inkılapçılık) ele almaktadır.[4] Anayasa hukuku ve siyasi partiler konusunda Türkiye'de otorite olan Özbudun, Türk devletinin üniter yapısı ile toplumsal çoğulculuk arasındaki gerilimlere ışık tutmaktadır. Kürtler ve Aleviler gibi etnik ve dinî gruplar Türk toplumunun yaklaşık dörtte birini oluşturmaktadırlar. Özbudun'a göre Türk devleti, çoğulcu politikalar ile bu farklılıkları tanımak yerine kendi görüntüsünde yekpare bir toplum yaratmaya çalışmıştır. Kemalist ideolojinin "devletçi" tutumu ekonomi, eğitim, kültür, dil ve din gibi çeşitli alanların tekelleştirilmesini hedefleyen politikalara temel olmuştur. Demokratikleşme süreci devlet ile toplum arasındaki bu gerilimlerin azalmasını sağlayacaktır.

Karşılaştırmalı ve teorik bir bakış açısıyla bakıldığında; birden fazla büyük etnik grubun bulunduğu demokrasilerde (İspanya, Kanada, Hindistan, İngiltere ve Belçika gibi) farklılıkların yönetimi adına genelde iki politikaya başvurulmaktadır: a) Birden fazla dilin resmi alanlarda kullanılmasına izin verilmesi (Hindistan'ın yirmi beşten fazla resmi dili vardır), b) mahalli idarelere önemli yetkilerin devredilmesi (İngiltere'de, Londra'daki Avam Kamarası'na ek olarak; İskoç, Galler ve Kuzey İrlanda parlamentoları bulunmaktadır).[5] Mahalli idarelerin güçlenmesi federatif bir yapıyı şart koşmamaktadır. Aksine, bazı örneklerde ilçe ve il bazında yerel yönetimler güçlendirilmiş ve bölgesel yapıların önüne geçilmiştir.

Öte yandan Türkiye, Yunanistan ve Bulgaristan gibi birkaç demokratik ülkede ise bu politikalar kabul edilmemiştir. Son zamanlarda bu üç ülke, AB'den gelen tenkitlerin de tesiriyle, bireysel düzeyde azınlıkların haklarını genişletmek için önemli reformlar ve çabalar gerçekleştirmiş olmalarına rağ-

---

3 "Çoklu modernlikler" hakkında bkz. S. N. Eisenstadt, "Multiple Modernities", *Daedalus* 129, 2000, s. 1-30 ve Sudipta Kaviraj, "An Outline of a Revisionist Theory of Modernity", *European Journal of Sociology* 46, 2005, s. 497-526.

4 Kemalizm'in altı oku arasında demokrasi yer almamaktadır.

5 Alfred Stepan, Juan J. Linz ve Yogendra Yadav, *Crafting State-Nations: India and other Multinational Democracies*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2011.

men, bu çabalar sınırlı kalmıştır. Kürt sorunu bağlamındaki terörle mücadelede Türkiye'nin 40.000'in üzerinde vatandaşının öldüğü gerçeği, etnik farklılıkları yok ederek tek tip bir ulus-devlet inşası ile liberal bir demokrasi oluşturmanın birbirini güçlendiren değil, birbiriyle çatışan kavramlar olduğunu göstermektedir. AK Parti hükümeti, bu gerginliği azaltmak için, devletin televizyon kanalı TRT tarafından 2004 yılında Arapça, Boşnakça, Çerkezce, Kürtçe ve Zazaca yayın başlatılmasına öncülük etmiştir. Bu girişim, 2009 yılında münhasıran Kürt dilinde yayın yapan TRT Şeş'in açılması ve 2010 yılında TRT Arapça'nın açılması ile genişletilmiştir.[6]

Kemalist politikalar, etnik kimliklerin yanı sıra, dini aidiyetler ve pratikler konusunda da devlet kontrolünü ve farklılıkların ortadan kaldırılmasını amaçlamıştır. Kemalistler bu politikaları tek tip bir laiklik anlayışını empoze ederek meşru göstermeye çalışmışlardır. Halbuki günümüzde laiklik dünyanın hemen her yerinde çoğul anlamları, alternatif tipleri ve farklı uygulamaları ile ele alınmaktadır. Beraber kaleme aldığımız bölüm (Kuru ve Stepan, "Bir 'İdeal Tip' ve Skala Olarak Laiklik") bu kavramsal çoğulculuğu mukayeseli bir şekilde ele almakta ve "Türkiye'ye özgü laiklik" gibi klişelerin ötesine geçmek için Türkiye'yi Fransa ve Senegal ile karşılaştırmaktadır. Bir "ideal tip" olarak laiklik, resmi bir devlet dininin bulunmamasını ve hukuk sisteminin dini bir otoritenin kontrolünde olmamasını ifade etmesine rağmen, günlük uygulamalarda çok farklı devlet uygulamalarına yol açmaktadır. Bu farklılıkları bir skala üzerinde incelediğimizde bir yanda liberal ve dine toleranslı bir laiklik anlayışı, öte yanda ise daha dayatmacı ve müsamahasız bir laiklik anlayışı yer almaktadır.[7] Üç örneğimiz arasında laikliğin Senegal'e ait uygulaması, dine yönelik en kapsayıcı ve uzlaşmacı model olarak karşımıza çıkarken, laikliğin Türkiye'deki pratiği en dışlayıcı ve kontrolcü olanıdır. Tarihte çok katı bir şekilde dışlayıcı laikliği uygulamış olan Fransa, günümüzde Senegal ile Türkiye'nin arasında bir yerde görünmektedir. Zira Katolik çoğunluğa karşı nispeten uzlaşmacı, Müslüman azınlığa karşı ise çok daha dışlayıcıdır.

Laiklik konusundaki bu çeşitliliği tarihî faktörler ışığında incelemekteyiz. Hâkim din ile monarşinin ittifakına dayılı bir *devr-i sabık*'ın (*ancien régi-*

6 Bu paragrafa katkılarından, özellikle de Türkiye ile Bulgaristan ve Yunanistan arasındaki benzerliklere dikkatimizi çektiğinden dolayı Şener Aktürk'e teşekkür borçluyuz.

7 Ahmet Kuru laikliğin bu farklı anlayışlarının ilkini pasif laiklik, ikincisini ise dışlayıcı laiklik olarak adlandırmaktadır. Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge University Press, New York, 2009; Türkçesi: *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

me; eski rejim) olduğu ülkelerde cumhuriyetçiler hem dinî müesseseleri hem de monarşiyi hedef almışlardır. Fransız tarihinde kral ile Katolik kilisesi, Türk tarihinde ise sultan ile İslâm alimleri (ulema) arasındaki dayanışmadan dolayı hem Fransa hem de Türkiye'de cumhuriyetçiler dini *devri-sabık*'ın bir temeli olarak algılamış ve dini (bir araç olarak kullanılmadığı takdirde) kamusal alandan dışlamak istemişlerdir.[8] Senegal'de ise bir *devr-i sabık* yoktu zira cumhuriyet yerel bir monarşiyi yıkarak kurulmamış, Fransız sömürge yönetiminin sona ermesiyle ortaya çıkmıştır. Bu da cumhuriyet ile dini kurumlar arasında bir gerilim olmamasını sağlayarak pasif bir laikliği mümkün kılmıştır.

Makalemiz Fransa ve Türkiye'nin bu tarihi benzerliklerini vurgulamakla beraber aralarındaki farkları da ele almaktadır. Bilhassa demokrasinin Fransa'da laikliğin bazı radikal yönlerini törpülediğini, Türkiye'de ise laikliğin askerî müdahaleler sonucunda daha da radikalleştiğini ortaya koymaktadır. Türkiye'de son dönemdeki demokratikleşme süreci laikliğin de belirli bir oranda yumuşamasını sağlamış ve dışlayıcı laiklikten pasif laikliğe dönüşüm süreci başlamıştır. Bu bağlamda İmam-Hatip okulları ile Kur'an kursları üzerindeki kısıtlamalar kaldırılmıştır. İleride yapılması gereken reformlar arasında başörtüsü yasağının tamamen kalkması, din dersleri müfredatında Aleviliğe daha geniş yer verilmesi, Heybeliada Ruhban Okulu'nun tekrar açılması ve Diyanet'in özerkleştirilmesi yer almaktadır. Başkanı hükümet yerine bir mütevelli heyeti tarafından atanır ve bütçesi de (devletin eskiden el koyduğu) dinî vakıflar tarafından sağlanırsa Diyanet özerk bir hüviyete kavuşabilir.

Türkiye, Fransa ve Senegal'in ötesinde yazımız laiklik üzerine genel çalışmalara da bir katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Yazıdaki teorik yaklaşım sebep-sonuç ilişkilerine odaklanmaktadır. Bu ilişkileri incelerken de hem tarihi devamlılıklara hem de güncel değişimleri göz önünde bulundurmaya çalışmaktadır. Laiklik konusundaki literatürde bizimkinden farklı diğer iki teorik yaklaşımdan bahsedilebilir. Bunlardan biri laikliği bir söylem (*discourse*) olarak ele alarak arkasındaki güç ilişkilerini açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Bu yaklaşım laiklik mücadelelerinin arkasındaki iktidar ilişkilerini incelerken Foucault'nun soyağacı ve söylem analizlerini kullanır. Talal Asad'ın kitabı bu perspektifin en bilinen temsilcilerindendir.[9] Bu perspektifi takip eden bazı akademisyenler, Türk devletinin İslâm'ı hedef almadığını; ancak

---

8 *A.g.e.*, s. 26-33.

9 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, California, 2003.

"Kemalist," "Cumhuriyetçi" veya "bireyselleştirilmiş" bir İslâm üretmeyi amaçladığı savunmaktadır.[10] İkinci bir teorik yaklaşım ise laikliğin her ülkede nasıl kendine has özellikleri olduğunu ortaya çıkarmaya odaklanmıştır. Andrew Davison'ın kitabı bunun bir örneğidir.[11] Davison'a göre, Türk devleti İslâm dinini resmi din statüsünden tam olarak çıkarmamış fakat farklı şekilde ona resmiyet tanımıştır. Aralarında metodolojik farklılıklar olmasına karşın, makalemizdeki laiklik analizi bu iki alternatif perspektif ile birbirlerini reddedici değil, tamamlayıcı görülebilir. Makalemiz Türkiye'de devletin dini kamusal alandan (bazı araçsal fonksiyonları dışında) dışlama amacı güden dışlayıcı bir laikliği uyguladığını anlatmaktadır. Bunu yaparken devletin İslâm'ın "bireyselleştirilmiş bir versiyonunu üretme" ve bu versiyonu neredeyse "resmi din ilan etme" gibi yan stratejiler takip ettiği görüşlerine de karşı çıkmamaktadır.

Türkiye'de laikliğin otoriter doğası ordunun rolüyle doğrudan ilişkilidir. Ümit Cizre Türkiye'de sivil-asker ilişkileri konusunda en önemli eserlere imza atmıştır. 2006 yılında Türkiye'nin güvenlik sektörü ve bunun demokratik denetim eksikliği hakkında çok önemli bir almanağın editörlüğünü yapmıştır. Cizre, "Yeni Bir Siyaset Tarzı" başlıklı makalesinde Türk ordusunun toplum ile ilişkisinin son zamanlardaki dönüşümünü incelemektedir. Cizre, özellikle 2007 yılındaki cumhurbaşkanlığı seçim sürecinde Türk Silahlı Kuvvetleri'nin AK Parti hükümetine karşı giderek daha aktif bir şekilde toplumsal desteğe ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Bu nedenle, ordu insanların sadece saygı ve korkuya dayanan zımnî desteğini sürdürme arayışı yerine, sivil destekçilerini daha önce benzeri görülmemiş şekilde harekete geçirmeye çalışmıştır. Cizre'nin makalesi 2007'deki cumhuriyet mitingleri türü toplantıların nasıl bir dönüşümü ifade ettiğini gözler önüne sermektedir.

Sivil destekçilerinin çabalarına rağmen, askerî vesayet rejimi 2007'den günümüze önemli oranda güç kaybetmiştir. Bu önemli konuyu güncel detaylarıyla ele almak için Ahmet Kuru'nun *Insight Turkey* dergisinde çıkmış olan makalesinin tercümesini de kitaba dahil ettik.[12] "Türkiye'de Askerî Vesayetin Yükseliş ve Düşüşü" başlıklı makale vesayetin siyasi partiler, yargı ve medya-

---

10 Sinem Gürbey, "Islam, Nation-State, and the Military: A Discussion of Secularism in Turkey", *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 29, 2009, s. 371-380.

11 Andrew Davison, *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1998.

12 "The Rise and Fall of Military Tutelage in Turkey: Fears of Islamism, Kurdism, and Communism", *Insight Turkey* 14, 2, s. 37-57. *Insight Turkey* dergisine yayın izni verdikleri için teşekkür ediyoruz.

daki sivil destekçileri güçlü olduğunda yükselişe geçtiğini, zayıfladıklarında ise yok olmaya yüz tuttuğunu anlatıyor. Bu sivillerin demokrasi üzerinde askerî vesayeti desteklemelerinin temel nedeni ise ideolojik inançları nedeniyle korktukları İslâmcılık, Kürtçülük ile komünizm ve bu tehditlere karşı orduyu bir güvence olarak görmeleri. Öte yandan ordunun irtica, bölücülük ve komünizm gibi sloganlar eşliğinde toplumun dindar ve Kürt kökenli kesimleri ile solcu entelektüellere karşı uyguladığı baskı, vesayet karşıtı yeni bir elit tabakanın doğması, bu seçkinlerin bir muhafazakâr-liberal ittifak kurmaları ve neticede askerî vesayetin destekçilerini siyaset, yargı ve medyada zayıflatmaları ile sonuçlanıyor. Makale alternatif açıklamaları da ele alarak "güçlü devlet" ve "ordu millet" gibi söylemleri sorguluyor.

Askerî vesayetin düşüşünün en somut göstergeleri şüphesiz Ergenekon, Balyoz ve Kafes gibi davalardır. Bu davalarda 70 civarında muvazzaf general/amiralin de dahil olduğu 300'ü aşkın subay tutuklu olarak yargılanmaktadır. Suikastlarla kaos ortamı oluşturarak darbeye zemin hazırlama gibi suçlamalarla açılan bu davalar subayların özellikle de generallerin "dokunulmaz" imajlarını ortadan kaldırmıştır. Öte yandan askerî vesayetin sona ermesi için yapılması gereken reformlarda henüz mesafe alınamamıştır. Bu reformlar üç başlıkta toplanabilir: a) Genelkurmay başkanının Millî Savunma bakanına, jandarmanın da fiilen İçişleri bakanına bağlanması, b) Askerî Yargıtay ve Askerî Yüksek İdare Mahkemesi'nin kaldırılmasıyla yargıda çift başlılığın sona ermesi ve c) terfi ve atamalarda sivil idarenin daha etkin bir konuma gelmesi. Askerî vesayetin zayıflaması demokratikleşme için gerekli olsa da tabii ki tek başına yeterli değildir. Mesela siyasi partilerde milletvekili adaylarının genel merkezce belirlenmesi katılımcı demokrasiye ters bir durumdur. Bunun ürünü olarak milletvekilleri yeterli hür irade ve bireysel girişimden uzak tutulmakta ve yasama organı yürütme karşısında çok etkisiz kalmaktadır.

Günümüz Türkiye'sinde 1980 darbesinin başlıca mirası mevcut anayasadır. "Türk Anayasa Mahkemesi ve Siyasî Kriz" başlıklı makalesinde Özbudun, 2007'de başlayan anayasa krizini analiz etmektedir. İlk olarak 1982 Anayasası'nın hazırlandığı tarihsel arka planı ve otoriter ruhunu ele almaktadır. Özbudun'a göre, 1982 Anayasası'nın ve Anayasa Mahkemesi'nin vatandaşların hak ve özgürlüklerini korumak gibi bir önceliği olmamış, aksine bu kurumlar kendi vatandaşlarına karşı ideolojik devleti korumayı amaçlamışlardır. Buna örnek olarak Özbudun, Kürt milliyetçisi ve İslâmcı siyasî partilerin kapatılması ile ilgili mahkeme kararlarını vermektedir. Bu makalede, AK Parti'nin anayasa değişikliği yoluyla başörtüsü yasağını kaldırma yönündeki

girişimi ve Temmuz 2008 tarihinde parti aleyhine açılan kapatma davasında bir oy fark ile kapatılmaması yönündeki yargı kararı da incelenmektedir.

İç dinamiklerin yanı sıra, uluslararası faktörler, özellikle de Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üyelik süreci, Türk siyasetini etkilemektedir. Kitabımızda bu konuya ayrılan bölüm, sürecin bizzat içinde yer almış bir siyasetçi olan Joost Lagendijk tarafından kaleme alınmıştır. Lagendijk, Ocak 2002'den Temmuz 2009'a kadar AB-Türkiye Karma Parlamento Komitesi heyetinin başkanlığını üstlenmiştir. Sonrasında İstanbul'a taşınan Lagendijk, gazeteci ve araştırmacı kimliği ile Türkiye'nin siyasi dönüşümü ve AB üyeliğini yorumlamaktadır. "Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Katılımı ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Rolü" başlıklı makalesinde 2003 ve 2004 yıllarını altın çağ olarak tanımlayan Lagendijk, Türkiye'nin AB ile sonraki yıllardaki inişli-çıkışlı ilişkisini incelemektedir. Türkiye-AB ilişkilerinde belirgin bir durgunluk gözlemleyen Lagendijk, bu durgunluğu Türkiye'de AB'ye üyelik konusunda hükümetin heyecanının ve halk desteğinin azalmasının yanı sıra, büyük AB ülkelerindeki "genişleme yorgunluğu" ve sağcı partilerin yükselişiyle de ilişkilendirmektedir. Lagendijk, Türkiye'de AB ile ilgili devam eden bazı önemli reform eğilimlerini ve bunlar etrafındaki gerginlikleri de ele almaktadır.

Türkiye'nin AB üyeliğine yönelik Almanya ve Fransa'nın artan muhalefeti ardından Türkiye, Ortadoğu ülkeleri ile ilişkilerini artırmaya yöneldi. Bu ise, "Arap Baharı" olarak adlandırılan diktatörlüğe karşı halk hareketleri ile aynı döneme denk geldi. Neticede "Türk modeli" ile ilgili tartışmalar bir kez daha dikkat çekici bir hal aldı. Bu konuyu kısaca ele alan kitabımızın son makalesini tanınmış bir siyaset bilimci ve Hıristiyan Demokrat partiler konusunda önde gelen uzmanlardan Stathis N. Kalyvas kaleme aldı. "Avrupalı Hıristiyan Demokrat Partiler Işığında 'Türk Modeli'" başlıklı makalesinde Kalyvas, 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'daki Katolik siyasi partilerin temel özelliklerini incelemekte ve bunları günümüz Türkiye'sinde AK Parti deneyimi ile karşılaştırmaktadır. Bu karşılaştırma Türk tecrübesinin kendine özgü bazı şartları olsa da dünyadaki diğer tecrübelerle birçok ortak yanı da olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca makale, İslâmî hareketlerin demokratikleşmeye nasıl bir katkı sağlayabileceklerine dair Türk tecrübesinin Ortadoğu ülkelerine nasıl ilham kaynağı olabileceğini kısaca tartışmaktadır. Kalyvas'ın Avrupa tarihindeki Katolik partilerin ve demokratikleşme politikalarının karşılıklı dönüşümü üzerine yaptığı vurgu, Türkiye'nin son zamanlardaki değişimini anlamak için önemli olmasının yanı sıra, Arap dünyasının geleceği açısından da bir tür gösterge niteliğindedir.

Hülasa etmek gerekirse, kitaptaki analizlerin iki temel dönüşüme odaklandıkları söylenebilir: a) Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş ve b) Türkiye'nin son dönem demokratikleşme tecrübesi. Bu bağlamda İslâmiyet ve laikliğin yanı sıra Kemalizm, çoğulculuk, sivil-asker ilişkileri, anayasa ve AB gibi önemli kavram ve kurumlar da ele alınmıştır. İncelenen konular kısaca şöyle özetlenebilir: Osmanlı İmparatorluğu perspektifinden demokrasi öncesi dönemlerde farklılıklara hoşgörü kavramı; Kemalizmin Osmanlı dönemindeki ideolojik kökenleri ve cumhuriyet devrinde homojen bir ulus yaratma projesi; Türkiye'deki laikliğin karşılaştırmalı analizi yoluyla laikliğin değişik anlayış ve uygulamalarının açıklanması; Türkiye'de sivil-asker ilişkilerinin tarihi dinamikleri ve son yıllardaki değişimi; 1980 Anayasası'nın sorunları ve yeni bir anayasaya duyulan ihtiyaç; Türkiye'nin AB'ye üyelik sürecinin iç ve dış boyutları; 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'daki Hıristiyan Demokrat partiler ile Türkiye'deki AK Parti deneyiminin karşılaştırılması.

Bu kitabın hazırlanmasına katkılarından dolayı Columbia Üniversitesi bünyesindeki Demokrasi, Hoşgörü ve Din Çalışmaları Merkezi ile Din, Kültür ve Kamusal Hayat Enstitüsü'ne; Henry Luce Vakfı ile Türkiye Çalışmaları Enstitüsü'ne; Melissa Van ile Emily Brennan'a teşekkür ederiz. Columbia Üniversitesi'ndeki konferanslarımıza katılan Andrew Arato, Richard Bulliet, David Cuthell, Rashid Khalidi, Mirjam Künkler ve Nur Yalman kitaptaki makalelerin gelişmesine katkıda bulundular. İngilizcesi Columbia Üniversitesi Yayınları tarafından basılmış olan kitabımızın Türkçe tercümesi konusundaki desteklerinden dolayı İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları editörleri Fahri Aral ve Belgin Çınar ile mütercim Hande Tatoğlu'na da teşekkürlerimizi sunuyoruz. Elinizdeki kitabın sıradan bir tercüme olmadığını da vurgulamak istiyoruz; zira kitabın Türkçe konuşan yazarları tercüme metinler üzerinde gerekli düzeltme ve yenilemeleri yaptılar. Hatta bazıları tercümeyi bizzat yapmayı tercih etti. Titiz çalışmalarından dolayı bu yazarlarımıza da teşekkür borçluyuz.

EYLÜL 2010 REFERANDUMU ÜZERİNE BİR NOT

Kitabın İngilizce girişini yazmamız 12 Eylül 2010 tarihli referandumu sonrasına denk geldi. Meydana gelen anayasa değişiklikleri kitabın muhtevasıyla doğrudan alakalı olduğundan ve Türk siyaseti adına bir dönüm noktası olarak görülebileceğinden bu notu yazmaya karar verdik. Referandumun % 58 oyla kabul edilmesi sonucunda anayasanın 24 maddesi değişti. AB temsilcileri tarafından da desteklenen bu değişiklikler, Türkiye siyasetindeki Kemalist

etkinin devamını isteyenleri endişeye sevk etti. Değişikliklere karşı çıkanlar bütün paketi reddetmemişler ve fakat iki önemli gerekçe ile referandumda hayır demişlerdi. Birincisi, yargı sistemindeki güç dengesinin değişmesine karşı çıkıyorlardı. İkinci olarak ise, AK Parti'nin –özellikle de Başbakan Tayyip Erdoğan'ın– tek başına inisiyatif alarak Türkiye siyasetine aşırı derecede hâkim olduğunu düşünüyorlardı. Paketteki reformların çoğu ise –mesela; kadınlar, yaşlılar ve engelliler için pozitif ayrımcılığın tanınması, bireylerin özel bilgileri ile ilgili gizli devlet kaydının yasaklanması ve insan hakları ihlali davalarında Anayasa Mahkemesi'nin üst temyiz mahkemesi olarak yetkilendirilmesi– genel bir kabul gördü.

Değişiklikler, Anayasa Mahkemesi'nin siyasî partileri kapatmasını da zorlaştırmıştır. Kurulduğu 1963 yılından bu yana Anayasa Mahkemesi 25 siyasî parti kapatmıştır. Aynı dönemde Avrupa demokrasilerinde ise Almanya'da bir Nazi partisi (1952) ve bir Komünist Parti (1956), Belçika'da bir ırkçı/yabancı düşmanı parti (2004) ve İspanya'da ayrılıkçı Bask Vatanı ve Özgürlüğü (ETA) örgütüyle bağlantılı bir parti (2003) olmak üzere sadece dört siyasî parti kapatılmıştır. Referandum öncesinde kapatma kararı verilebilmesi için Anayasa Mahkemesi'nde beşte üç oy çokluğu gerekirken, yeni değişiklikle bu üçte ikiye çıkarılmıştır. Referandum değişiklikleriyle mahkeme üye sayısı 11'den 17'ye çıkarılmış ve Meclis'e iki üyeyi Sayıştay'ın, bir üyeyi ise Barolar Birliği'nin her üyelik için gösterecekleri üçer aday arasından seçme hakkı verilmiştir. Meclis'in güçlenmesi adına bu değişiklikler destek bulmuş olsa da Anayasa Mahkemesi'ne üye seçiminde TBMM bünyesinde ve kamuoyunda yeterli değerlendirme ve tartışma yapılmamış olması hayal kırıklığına yol açmıştır. Meclis komisyonlarında adaylarla mülakat yapılması ve bunun televizyondan canlı yayınlanması gibi demokratik ülkelerdeki metotlar denenmemiş, aksine AK Parti grubunun zımni kararı ile adaylardan birinin seçtirilmesi yolu benimsenmiştir.[13]

Referandumun diğer bir sonucu da Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu'nun (HSYK) yeniden yapılandırılmasıdır. Yargıtay ve Danıştay üyeliklerine atamaları, hâkimler ile savcıların terfi, atama ve disiplin soruşturmaları hakkındaki karar mercii olması HSYK'yı çok önemli kılmaktadır. Değişiklikler doğrultusunda, Yargıtay ve Danıştay tarafından seçilmiş mevcut beş HSYK üyesine 15 yeni üye ilave edilmiştir. Yeni üyelerin dördünü Cumhurbaşkanı Abdullah Gül atarken, bir üye Adalet Akademisi tarafından seçilmiş-

---

13 Bu konuda bkz. Ahmet T. Kuru, "Meclis Yargıç Seçimlerinde Mülakat Yapmalı", *Radikal*, 27 Ekim 2010.

tir; kalan 10 üye ise ülke çapında 11.000 hâkim ve savcısının oylarıyla seçilmiştir. Siyasî açıdan bu yeni sürecin belirgin sonucu, yargı üzerinde 1920'lerden beri süregelen Kemalist hâkimiyetin sona erme sürecine girmesidir. Referandumun getirdiği diğer değişiklikler içinde darbe türü suçlamalar karşısında subayların yargılamasının sivil mahkemelerde yapılacağı ve askerî mahkemelerin sivilleri yargılamayacağı konularındaki yeni ve net anayasa hükümleridir. Ayrıca Yüksek Askerî Şura'da (YAŞ) alınan ordudan ihraç kararları yargısal denetime açık hale getirilmiştir.

Referanduma ek olarak, 2010 yılı askerî vesayeti bitirme noktasına getiren başka hadiselere de sahne olmuştur. "Balyoz" darbe planına karıştıkları iddiasıyla muvazzaf general ve amiraller de dahil olmak üzere 100 civarında subay göz altına alınmıştır. Gül ve Erdoğan da ilk kez 2010'da daha önceki cumhurbaşkanı ve başbakanlarda çok nadir görüldüğü şekliyle kuvvet ve ordu komutanlıklarına atamalara müdahil olmuşlardır.

Yargıda ve ordudaki tüm bu gelişmeler, Kemalist ideolojinin, hâlâ güçlü takipçileri olmasına rağmen, Türk siyaseti ve devlet sistemindeki hâkimiyetinin sona erdiğini göstermektedir. Öte yandan Kemalistler ile onlara muhalefet eden gruplar –özellikle de muhafazakârlar ve liberaller– arasındaki mücadele demokratik siyasetin tabii bir sonucudur. Diğer bir deyişle ideolojik kutuplaşma Türkiye'ye has bir özellik değildir. Başka birçok ülkede din-devlet ilişkileri gibi konular sosyo-politik bölünmelere neden olmuştur. Fransa tarihindeki "iki Fransa'nın savaşı" ve günümüz Amerika'sında muhafazakârlar ile liberaller arasında süregelen "kültür savaşları" bunun örneklerindendir.

Bu kitabın, Türkiye'de son dönemde yaşanan siyasî dönüşümü tarihî ve kavramsal bir çerçeveye oturtmasını ve bunun demokrasi, İslâm ve laiklik ile ilgili evrensel tartışmalar açısından önemini ortaya koymasını ümit ediyoruz.

1

Osmanlı'da Farklılıkların Yönetimini Yeniden Düşünmek: Modern Türkiye İçin Ne Öğrenebiliriz?

KAREN BARKEY

Din, demokrasi ve anayasa gibi temaları derinlemesine ele alan bu kitap, çağdaş Türkiye'yi konu edinmektedir. Bu makalede öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun yüzyıllar boyunca gelişmesine imkân sağlamış olan (fakat son dönemi itibariyle terk edilmiş olan) dinler arası barış, birlikte yaşama ve hoşgörüye dayalı tecrübesi ele alınacak, ardından da bu tecrübenin günümüz Türkiye'si adına önemine kısaca değinilecektir.

Dinin siyaset, demokrasi ve milliyetçilik ile ilişkileri modern Türkiye'yi anlamada önemli köşe taşlarıdır. Türkiye'de demokratik uyum ve dinî farklılığa, ya da daha genel olarak farklılığa müsamahanın henüz yeterince yerleşmemiş olduğu söylenebilir. Ayrıca, erken Cumhuriyet dönemindeki milliyetçi ve sonrasındaki Kemalist geçmişten farklı olarak yeni Türkiye'yi temsil etme girişimindeki siyasetçiler Osmanlı mirasına, hoşgörü ve bir arada yaşama noktalarından, atıf yapmakta ve fakat bu mirasın kendi içindeki değişim ve çelişkilerinden yeterince haberdar görünmemekteler.

Bir yandan imparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinde farklılıkların imha edilmesiyle ilgili olup bitenleri inkâr etmek, diğer yandan ise klasik dönem Osmanlı hoşgörüsüne sahip çıkmak çelişkili bir tutum olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, Türkiye'nin Osmanlı geçmişinden nasıl yararlanabileceğini tartışmanın yanı sıra, Osmanlı hoşgörüsünü, tarihî ve siyasî bağlamını dikkate alarak irdelemek de önemlidir. Bu bölümde, imparatorluğun yüzyıllar boyunca farklılıkların yönetimi ve zamanla gözler önüne serilen siyaset ile din arasındaki ilişki bağlamında Osmanlı geçmişini hatırlatırken; Osmanlı

topraklarındaki devlet-toplum ilişkileri ile ilgili uzun vadeli süreçleri ve mekanizmaları aydınlatmak niyetindeyim. Osmanlı Devleti'nde mevcut olan İslâmî yönetim şekline uygun emperyal özelliklerin yanı sıra, din ve devlet arasındaki geniş kapsamlı ilişkilerin ve farklılıkların yönetiminde hâkim olan dinamik ve esnek bir sistemin erken biçimlendirilmiş çerçevesine de işaret edeceğim. Son olarak da modern Türkiye'deki farklılık anlayışını incelemek için bu tarihî kaynaklardan yararlanacağım.

Farklılıkların varlıklarını sürdürdükleri Osmanlı düzenini, dört yüzyıl boyunca ciddi bir zorluk olmadan dinî ve etnik çeşitlilik içerisinde bir arada yaşamanın mükemmel bir örneği olarak adlandırmak giderek yaygınlaşmaktadır. Burada, Osmanlı formülü olarak da adlandırabileceğimiz; farklı toplulukları ortak bir dinî şemsiye altında organize etmeye ve onları kendi dinî hiyerarşileri sayesinde devlete dahil etmeye çalışan yüzeysel bir anlaşmadan söz edilmektedir. Ancak, Osmanlı yönetiminin ilk yüzyıllarında üretilen etnik gruplar arası ve dinî barışın ne olduğu hususuna gelindiğinde mutabakattan söz etmek oldukça güçleşmektedir. Bu dönemde mevcut olan hoşgörünün tarihî mekanizmalarını ve süreçlerini anlamak, çağdaş Türkiye'de ya da başka yerlerde dinî ve etnik birlikte yaşama pratiklerinin modern örnekleri ile ilgili tartışmalara katkıda bulunmaya yardımcı olacaktır.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA FARKLILIK: BİR DEVLET HOŞGÖRÜSÜ PROJESİ

Osmanlı İmparatorluğu, dinî farklılıkları dikkatle izleyen ve dinin imparatorluk siyasetinde oynaması gereken rolü şekillendiren devlet yapılanması ile imparatorluğa özgü din uyumunun belki de en iyi örneğidir. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dinî ve etnik çeşitlilik ile ilgili günümüz literatürünün çoğu, nispeten zulüm içermeyen erken Osmanlı yönetimini tanımlamak için "hoşgörü" ifadesini benimsemiştir.[1] Doğu'nun hoşgörüsü, Ortaçağ Batı medeniyetinin "zulüm toplumu" ile karşılaştırılmaktadır. Özellikle İslâm hâkimiyeti altındaki Yahudilerle ilgili tarihî analizler, bu grubun Ortaçağ ve Reform dönemi Avrupası'ndaki dindaşlarından çok daha az dışlamaya uğradığını ortaya koymaktadır.[2] Osmanlı gibi "İslâmî" devletlerde Yahudiler ve Hıristiyanlar

1 Benjamin Braude ve Bernard Lewis, der., *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 2 cilt, Holmes and Meier, New York, 1982.

2 Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1994 ve "Persecution, Response, and Collective Memory: The Jews of Islam in the Classical Period", *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity* içinde, der. Daniel Frank, Brill, Leiden, 1995, s. 145-164.

"ehl-i kitap" olarak görülmekteydiler. Akademisyenler, İslâm'a göre bu grupların ikinci sınıf statüde olduklarını bildikleri ve buna riayet ettikleri sürece koruma altında bulunduklarını da iddia etmektedirler. Bu konuda dinî ve kültürel açılara yapılacak aşırı bir vurgu, bizi çok etnikli ve dinî imparatorluklardaki hoşgörü anlayışının siyasî, ekonomik ve özellikle örgütsel fonksiyonlarından uzaklaştıracaktır.

Doğrusu, farklılıklarla alakalı Osmanlı hoşgörüsünü sosyolojik açıdan incelemek üzere pek az girişim olmuştur. Bu alan, daha ziyade siyasî klişelerle doldurulmuştur. Zaman içinde sarkaç, Osmanlıların barbarlar ve korkunç Türkler olarak tasvir edilmesinden, devletin himayesi altında herkesin daima mutlu yaşadığı melez, çok dinli bir toplumun çok daha sevecen bir tasvirine doğru kaymıştır. İlk tasvirde, toplumdaki çeşitliliğin katı biçimde ayrıştırıldığı, tanımlandığı ve gruplar arasında temasın sınırlı olduğu varsayılmaktadır. İkincisinde ise sıra dışı bazı deneyimlerden anlam çıkararak tamamını kapsayacak şekilde gezginler, alimler, bilgeler ve tüccarlardan oluşan bir sınıfın melezliği esnetilmiştir. Bu süreç ile ilgili ortaya çıkan sonuçlar, devlet ve farklı topluluklar arasındaki gerçek ilişkilerin daha karmaşık ve nüanslı versiyonları yerine bu iki ideal tipi göz önüne almaktadır.

Son zamanlarda daha dengeli argümanlar ortaya çıkmıştır. Aron Rodrigue'in analizinde Osmanlı'da dinler arası ilişkiler din, dil ve grupların etkileşimine ortam sağlayan bir çerçeve olarak karşımıza çıkmaktadır. "Farklılık" üzerine odaklanma, "aynılık" için zorlama çabalarından vazgeçtikçe güçlenmiştir.[3] Ayrıca, çoğunluk ve yöneticiler açısından "aynılık" ile beraber anılan ve Osmanlı toplumuna nüfuz etmiş olan İslâm'ın üstünlük derecesi de yok sayılamaz. İslâm, kapsayıcılık bakımından da adeta bir turnusol kâğıdı olmuştur. Açık bir siyasî kimlik sağlayan İslâm ve ulema üyeleri tarafından kurumsallaştırılmış olan İslâm'ın devlet destekli bir versiyonu, yukarıdan aşağıya doğru Osmanlı toplumunun içine yayılmıştır.[4]

Osmanlı hoşgörüsünün çeperleri nelerdi? Şüphesiz ki, Osmanlı iskân politikaları ve 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarındaki Ermeni katliamları, Osmanlı hoşgörüsü ile ilgili algıları kalıcı olarak lekelemiştir. Fakat, Habsburg liderleri, Katolikliği dayatan ve Protestan azınlıklara zulmeden "mezhep mutlakıyeti" politikası ile devleti konsolide ederken ve dinî kurallara uyum konu-

3 Aron Rodrigue, "Difference and Tolerance in the Ottoman Empire", röportajı yapan Nancy Reynolds, *Stanford Humanities Review* 5, 1995, s. 81-92.

4 Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

sundaki yaptırımları oldukça sert, hatta asimilasyon doğrultusunda olan Rus devleti Ortodoks Kilisesi'ne dayanan politikalar uygularken, Osmanlı İmparatorluğu –en azından 1300'den 1700'e kadar– "öteki" ile ilgili açık ve hoşgörülü bir tutum içerisindedir.

Osmanlı hoşgörüsünün yapısını ve sınırlarını anlama teşebbüsünde esas ilgi alanım, Osmanlı hoşgörüsünün bir örgütlenme anlayışı oluşturması, devletin niteliği açısından gayrimüslimlere zulüm edilmemesinin izahı ve dinler arası etkileşimde örgütsel sınırların bilincinde ama esnek bir sistemin inşasıdır. Osmanlı yönetiminin ilk yüzyıllarına odaklanıldığında İslâmî kültürel bir çerçeve, devletin örgütsel ihtiyaçları ve cemaatlere dayanan bir devlet-toplum sözleşmesi gözlemlenebilmektedir. Devlet ve dinî topluluklar arasındaki ilişkilerin özel bir formu anlamına gelen bu "hoşgörü" modeli 18. yüzyıldan sonra değiştirilmeye başlamıştır. Bu yapıyı Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkması, İslâm ve devlet arasındaki ilişkiler ve farklılıkların dolaylı biçimde yönetiminin bir örgütlenme hali olan "millet sistemi"nin kurulması üzerinden incelemek mümkündür. Osmanlılar, özel bir amaçla ve tam olarak hoşgörü ile ilgili olmayan stratejik yollarla bu hoşgörü modeline ulaşmış olsalar da çeşitlilik içeren bir emperyal toplumun iyi yönetilmesi açısından bunun anlam ve önemini anlamış ve uzun süre bunu yeniden üretmişlerdir.

GELİŞMEKTE OLAN İMPARATORLUK TOPLUMUNUN YAPISI

Modern öncesi bir imparatorluk toplumunda geliştirilmiş olan Osmanlı hoşgörü modelinin en önemli özellikleri; farklılıkların kabulü, çok sayıda geleneği kapsama ve gruplar arasındaki deneyimlerin benzerliğini tanımadır. Kısmen pragmatik karar verme ve kısmen müsamaha prensibi sonucu, kapsayıcı kararlar, uyum ve dinler arası aracılık Osmanlı Devleti'nin inşasını güçlendirmiştir.

Özellikle eski, geleneksel, sınır komşuları olan ve toprağa dayalı imparatorluklarda farklılıklar ile ilgili kabul ve anlayışın hayli çeşitlilik gösterdiği bir klişedir. Milliyetçiliğin yükselişinden önce, sadakat ve siyasî uyumun etnik mitler tarafından tayin edilemediği erken modern emperyal devletler, devlet otoritesinin en önemli yapı taşlarından biri olarak dine, toplumsal düzene ve kültürel meşruluğa dayanmaktadır. Emperyal yönetimi kolaylaştırmış olan dinî gelenekler, devlet-toplum sözleşmesinde kabul edilmiştir. Birlik, modern ulus-devletlerde sıklıkla görüldüğü gibi inkâr ve asimilasyon zoruyla değil farklılıklardan yararlanılarak tasarlanmıştır. Böyle bir yönetim şeklinde

farklı gruplar arasındaki ilişkilerin doğası jeopolitik, demografik kısıtlamalar ve ilişkinin kültürel koşulları içinde kurulmuştur. Osmanlı Hanedanı örneğindeki koşullar, büyüyen emperyal yönetimin çoğunlukla Hıristiyan nüfusu olarak tanımlayabileceğimiz "öteki" karşısında esneklik ve hoşgörünün erken gelişmesi bağlamını oluşturmaktadır. Pek çok faktör fethedilmiş yerlerdeki nüfusa karşı uyumu etkilemiştir. Bunlar arasında özellikle kuruluş safhasındaki Osmanlı topraklarının konumu ve fethedenlerin İslâmî kimliği, genişleyen jeopolitik sınır bölgesi ve iki grup arasındaki muhtemel demografik farklılıklar ile birlikte uyum içinde çalışmıştır. Ayrıca bunlar savaşçılar olduklarından, uyum için çabalamalarına rağmen gittikleri yerlerde hasarlara da yol açtıkları da inkâr edilemez. Yine de her şey hesaba katıldığında erken Osmanlı yöneticileri, savaş hali ve uyumun kombinasyonu yoluyla zafer kazanmış gözükmektedirler.

İsmini ilk lider Osman Gazi'den alan Osmanlı Hanedanı Bizans ile sınırları olan bir beylik oluşturmuştu. Zamanla Güneydoğu Avrupa ve Anadolu'ya yayılan Osmanlılar, ardından Arap topraklarına Mekke ve Medine dahil olmak üzere hâkim oldular. 16. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Osmanlılar, Tuna'dan Nil'e Anadolu topraklarından İslâm'ın kutsal şehirlerine kadar uzanan çok ırklı ve çok dinli bir imparatorluk kurdular. Başlangıçta Balkanlar'da toprak fetheden Osmanlı İmparatorluğu baskın bir Hıristiyan nüfusa hükmetmiş; ancak 16. yüzyıldan sonra imparatorluğun Arap topraklarındaki genişlemesi ile beraber Hıristiyan ve Müslüman nüfus arasında bir denge oluşmuştur. 1478 nüfus sayımı, nüfusun dinsel yapısındaki farklılıkları açık bir şekilde göstermiştir; imparatorluğun Avrupa'daki topraklarında Hıristiyan nüfus belirgin bir çoğunluk oluşturmaktaydı:[5] sadece % 19 Müslüman aileye karşılık % 81 Hıristiyan aile bulunmaktaydı.[6] 1520 ve 1530'lara gelindiğinde Balkanlar ve Anadolu'nun büyük şehirlerindeki nüfus incelemeleri doğuya doğru yayılmanın tesirini göstermeye başlamıştı; imparatorluğun toplam nüfusu içinde Müslümanlar % 62'yi oluştururken gayrimüslimlerin oranı % 37 idi.[7] Gene de Osmanlılar, Avrupa topraklarındaki Hıristiyan ço-

5 1490'larda tahmini olarak Müslüman olmayan nüfusun 4.000.000 kadarı Balkanlarda, 32.000 kadarı ise Anadolu'da yaşamaktaydı.

6 Peter Sugar, *Southeastern Europe Under Ottoman Rule, 1354-1804*, University of Washington Press, Seattle, 1977, s. 50; Ömer Lütfi Barkan, "Essai sur les données statistiques des registres de recencement dans l'Empire ottoman aux XVe et XVIe siècles", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1, 1957, s. 7-36.

7 Halil İnalcık, "The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914* içinde, der. Halil İnalcik ve Donald Quataert, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 257.

ğunluğa esneklik göstermek zorundaydılar. Osmanlı fatihleri, imparatorluğa geniş topraklar ve çok çeşitli halklar kattıkları için –diğer birçok büyük emperyal devletin tarihinde görüldüğü gibi– farklılıkları anlamaya ve yönetmeye çalıştılar.

Şüphesiz ki; farklılıkların yönetimi, bazı çeşitliliklerin sınıflandırılmasını gerektirmiştir. Osmanlı hükümdarları, farklı seviyelerde işleyen, Müslüman olan ile olmayanı birbirinden ayıran, dahası bu ayrımı ırka ve dine göre düzenleyen bir sınırlandırmayı açıkça belirtmektedir. Bu nedenle, Osmanlılar farklı grupları köken ve dinî inançlarına göre şekillendirirken onlara atfedilmiş olan statüyü kabul etme eğilimindeydiler. Böylece, imparatorluktaki nüfus arasında sınırları tanımlayan sözleşme, kendilerine has dinî ve coğrafî konumları içine yerleştirilen gayrimüslüm grupları birleştirmek zorunda kalan bir İslâmî devletin işleyişinden yoğun şekilde etkilenmiştir. Ancak, bu İslâmî çerçeve belirli bir esnekliğe de sahipti. Erken dönem Osmanlı hükümdarları imparatorluğu İslâm'ın gerekliliklerine bağlı olarak yönetmeye istekli olsalar da, farklı gruplar arası ilişkilere bakışları hem Türk-Moğol fetih geleneğine uzanan kökenleri, hem de Çin'den Pontus bozkırlarına kadar olan geniş alandaki çeşitli dinler ve etnisiteler ile etkileşimleri sonucunda şekillenmişti. Çeşitli milletler arasındaki evliliklerin yapısı, dinî sembollerin sınıflandırılması ve çok kültürlü düzenlemelerdeki değişken sınırlara ilişkin yaklaşımları modern standartlar açısından bile açık görüşlü olarak nitelendirilmektedir.[8]

Osmanlı hoşgörüsünün tarzını anlamak için "öteki" ile erken dönemdeki karşılaşmanın etkisi vazgeçilmez olmaya devam etmiştir. Osman Gazi önderliğindeki Türk boyları, Bizans'ın doğu sınırlarında baskı yaptıkça bu iki bölge insanları arasındaki çarpışmalar sanıldığından daha alışılmış hale gelmiştir. Benzer bölgesel organizasyonlar, çıkarlar ve hayatta kalma metotları, bu Türkmen liderler için dinî çizgiler üzerinden işbirliği ve aracılık yoluyla yayılmayı mümkün kılmıştır. Aynı savaşçı ve yağmacı zihniyet altında onları ikna eden farklı dinlerin bağlayıcı adamları, kendi yerel iletişim ağlarını da yaymıştır. Bir bakıma, bölge sakinlerinin yeni olanaklar için hazır olduğu ve yeni göçmen dalgası içindeki yenilikçilerin ise bu değişimi yayma inisiyatifine sahip olduğu bölgedeki kültür ve uyanış yüzünden bu konjonktür kozmopolit bir toplumsal yapı ortaya koymuştur.

O anda mevcut fırsatların yapısı ile ilgili olarak erken dönem Osmanlılar'da sınır kavramının esnek olması çok önemliydi. Aynı zamanda, fatihler

---

8 Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History*, *c. 1071-1330*, çev. J. Jones-Williams, Sidgwick and Jackson, Londra, 1968, s. 203.

yerli nüfusa topraklarını kaybetmeme imkânı ve garantisi sunmak gibi teşvik ve imtiyazlar önererek onlara iyi görünme çabası içeren politikalar uygulayan bir strateji gütmekteydiler.[9] Osmanlıların Hıristiyan tebaa üzerinde ne derece kesin bir askerî güç ya da demografik avantaja sahip oldukları sorgulanmaktadır. Heath Lowry, bu Müslüman savaşçıların bağdaştırıcı özelliğinin aksine onların demografik zayıflığına bağlı olduğunu savunmaktadır. Lowry, bu bölgede büyük ölçekli Türk hareketleri olmuş olsaydı daha az Bizans etkisi ve ötekilere karşı daha az hoşgörü ile çok daha az uzlaşmacı bir devlet ortaya çıkacağı tahmininde bulunmaktadır.[10] Fikret Adanır, Türk yörükleri ile Arnavut göçebe unsurlar arasındaki mesleklerin benzerliğini vurgulamaktadır. Böyle bir benzerlik, karşılıklı değiş tokuşu ve işbirliğini kolaylaştırdığı gibi fethetmeyi de kolaylaştırmaktaydı.[11] Dahası, Ortodoks Hıristiyanlık ve İslâm arasında ittifaklara ve kültürler arası aktarıma izin veren sınır, nüfuz etmeye açık ve değişken hale gelmişti. Bu değişkenlik ve dinler arasındaki aktarım ile ilgili hoşgörü Yunan Ortodoksluğu ve Batı Katolikliği arasındaki husumet tarafından takviye edilmişti. Hıristiyanlık içindeki bölünme, özellikle 1204 yılında Katoliklerin Konstantinopolis'i yağmalamasına dair hatıralar, Ortodoks Hıristiyanları ve Müslümanları birbirine daha çok yakınlaştıracaktır ve zafer kazanan Osmanlı Devleti'ne manevra alanı ile kendi toprakları dışındaki bölünmelerden yararlanma imkânı sağlayacaktır.[12] Anadolu'daki çeşitli Türk gruplar ve Moğol istilacılar arasındaki üstünlük mücadelesi Osmanlıları diğer gruplardan uzaklaştırırken, Hıristiyan bölgesine yakın olmaya itmektedir. Anadolu'nun değişken, bağdaştırıcı, militarist, rekabete dayanan ama yenilikçi dünyası içinde yer alan Osmanlı gazileri beyliklerdeki diğer Müslümanlara karşı verdikleri mücadelede, bazen, aynı durumda olan Hıristiyanlara güveniyorlardı.[13]

Ayrıca, dinî pratiklerin resmi gelenek içinde yozlaşmadığı ve bölgede ileri-geri birçok hareketin oluştuğu dönemde Türk beyliklerinin kurumsallaşmış güçlü bir İslâmî kimliği de oluşmamıştı. Bölgedeki demografik dengenin

---

9 Halil İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica* 3, 1954, s. 103-129 ve "The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans", *Turcica* 21-23, 1991, s. 407-437.

10 Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, State University of New York Press, Albany, 2003, s. 139.

11 Fikret Adanır, "The Ottoman Peasantries, c. 1360 - c. 1860", *The Peasantries of Europe: From the Fourteenth to the Eighteenth Centuries* içinde, der. Tom Scott, Longman, Londra, 1998, s. 277.

12 Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453-1923*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

13 Metin Kunt, "State and Sultan up to the Age of Süleyman: Frontier Principality to World Empire", *Süleyman the Magnificent and His Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World* içinde, der. Metin Kunt ve Christine Woodhead, Addison-Wesley, Londra, 1995, s. 11.

değiştiği zamanlarda, Bizans köylülerinin Osmanlı'nın hâkimiyet bölgelerine göç etmeyi tercih etmeleri bu durumu net bir şekilde göstermektedir.[14] Köklü bir dinî kimliğin yokluğu göz önüne alındığında Hıristiyan unsurlarla birleşme ve müzakere etme isteği çeşitli aktörlerin himayesi altındaki muhtelif yerlerde gerçekleştirilmiştir. Gaziler, beyler ve dervişlerin yanı sıra Rum Ortodoks liderler de imparatorluğun ilişkisel yapılarının erken tanımının aktif bir parçasıydı. Örneğin, 13. yüzyılda Hıristiyan ve Sünni kökenli olanlar, heterodoks gruplar –Nasturiler, Bogomiller, vs.– ve öğretileri Şiilik içinde değerlendirilen Bektaşi dervişler bir arada yaşayabiliyorlardı.

OSMANLI DEVLETİ VE İSLÂM

Osmanlı İmparatorluğu'nun bir diğer özelliği, siyaset ve din arasındaki ilişkileri içeren imparatorluk ve ulus-devlet arasındaki karşılaştırmada bize yardımcı olmasıdır. Osmanlı İmparatorluğu, güçlü bir İslâmî kimlik oluşturarak ve oluşturduğu bu kimliği devlet egemen idarî yapılarla ehlileştirerek mevcut siyasî yapısını diğer devletlerden ayrıştırmıştır. Dinî dogmacılık ve fanatizm söz konusu olduğu takdirde dahi, güçlü devlet kontrolü kaybedilmediği sürece, farklılıkların kabulü –birçok dinin ve geleneğin beraber varoluşu– söz konusu olabilmiştir.

İslâm inancı içerisinde geleneksel olarak sürmekte olan siyaset ve din arasındaki ilişki çoğu zaman dinin devlete bağlılığı ile karakterize edilmiştir ve Osmanlıların da bu modelin simgesi olduğu söylenebilir. Devlet ve İslâm arasındaki bu ilişki, erken 19. yüzyıldaki Batılılaşma çabaları ile yeni bir boyut kazansa da temel kriterleri değişmemiştir. Ancak, bu ilişkinin bir farklılıklar imparatorluğunu nasıl etkilediğini görmek için onun kuruluş ve yükseliş dönemlerindeki yapısını anlamak gerekmektedir.

Yüzyıllar boyunca güçlü bir emperyal devlet olarak varlığını sürdüren Osmanlı İmparatorluğu, İslâm'ın imparatorluğun meşruiyetinin ana kaynağı olduğunu ve imparatorluğa onur verdiğini iddia etmiştir. Aynı zamanda halife, yani İslâm âleminin –Sünni Müslüman cemaatin– dinî lideri olan Osmanlı padişahlarının dünya çapındaki bu iddiası, İslâmî gücün ve birliğin güçlü bir kaynağı olarak kalmasına rağmen İslâm, imparatorluk içinde, nispeten kısıtlı bir rol oynamıştır.

Osmanlı Devleti'ne özgü bu yapı içinde, dinin bir kurum ve topluma bağlı anlamlar ve ilişkiler sisteminin var ettiği bir inanç olarak yaşaması des-

14 Elizabeth Zachariadou, "Notes sur la population de l'Asie Mineure turque au XIVe siècle", *Byzatinische Forschungen* 12, 1987, s. 228-231.

teklenmiş ve muhafaza edilmiştir. Bir kurum olarak din, imparatorluğu yönetmeye yardım edecektir; bir inançlar sistemi olan din ise, günlük pratikler için araçlar sağlayacaktır. Şerif Mardin, dinin yerel toplumsal güçler, daha büyük kurumlar ve siyasî yapı arasında aracılık ettiğini ve bu nedenle de toplumun farklı düzeyleri ile dinin farklı yönlerinin bağlantılı olduğunu iddia etmektedir.[15] Dinin kurumsal ve anlamla ilgili yönleri birbirinden tamamen ayrı değildir; tersine birbirleriyle etkileşim içindedir.[16]

Osmanlı Devleti, hem bir arada yaşamaya hem de çatışmalara zemin oluşturan çeşitli ikilikler, alternatif yasal ve kurumsal çerçeveler arasında bir müzakere modeli oluşmasını kolaylaştırmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm, güçlü ama esnek ve entegre bir devlete tabi kılındı; birçok boyutuyla dini hem parçalayabilen hem de birleştiren bir unsur olarak kabul eden devlet, dinî kurumları devletin çıkarlarıyla uyumlu bir hale getirmiştir. Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun ayrılmaz bir parçası olarak inşa edilen farklılıklar ortodoks ve heterodoks İslâm inanç ve pratiklerinin bir arada bulunmaları, hem dinî hem de seküler (sultanî) hukuk üretme sistemleri ve dinî farklılıkları organize eden "millet sistemi"yle doğrudan ilişkiliydi. Toplumun kültürel yaşantısında dinî çoğulculuğun birçok boyutuna izin verilirken bazı boyutlarına ise karşı çıkılmıştır: Bu farklılıklar devleti tehdit etmediğinde hoşgörüyle karşılanmış, hetorodoks gruplar sınırları kontrol edilemeyen bir hal aldığında veya devletin düşmanlarıyla birlik olduklarında ise bu grupların üzerine gidilmiştir. Tüm gerginlik ve ikilemlere rağmen bir arada yaşamanın temeli hukuk sisteminin çoğulcu yapısıydı.

Dinî ve sultanî hukuk arasında müzakere edilen ikiliklerin tüm biçimlerini dengede tutan padişah, genellikle birini diğerine karşı kullanmak suretiyle hem heterodoks hem de ortodoks dinî liderleri sarayda tutmuştur. Şüphesiz ki Osmanlı Devleti Sünni-Sufi ve Sünni-Şii pratikler arasındaki gerginlikten, dinî ve sultanî hukuk ayrımından ve özellikle de bu tür gerilimlerin her iki hukuk kaynağına vakıf kadıların kişiliğinde cisimleştirilmesinden fazlasıyla yararlanmıştır. Günlük pratikler açısından şeriat mahkemelerinin işleyişi açıkça göstermektedir ki; dinî ve sultanî hukuk kaynaklarının ikisinin birden

---

15 Şerif Mardin, "The Just and the Unjust", *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 120, 1991, s. 113-129; "Religion and Secularism in Turkey", *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, der. Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun, Archon Books, Hamden, Connecticut,1981, s. 192-195 ve "Power, Civil Society, and Culture in the Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History* 11, 1969, s. 258-281.

16 Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

yetersiz kaldığı durumlarda devrin hâkimleri olan kadılar yerel gelenek ve emsallere başvurmaktaydılar.[17]

Günlük yaşamda resmî ortodoks Sünnî İslâm ile gayrı-resmî heterodoks ve sufi figürler bir arada bulunmaktaydı. Yine sultanlar ve tarikatlar arasındaki ilişkinin erken dönem tarihi, imparatorlukta kabul edilen dinî aktörlerin rolünü ve hatta devlet içi çatışmaların uzantısı olarak heteredoks dinî gruplara zaman zaman yapılan baskıları açıklamaktadır. 13. ve 14. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti, fetih ve yerleşme politikaları açısından sufi tarikatların coşkusunu bilinçli olarak kullanmıştır. Türkmen ordularını ve yeni oluşan devleti destekleyen kolonileştirici dervişler arasındaki ittifak imparatorluğun kuruluşundan itibaren önemli bir rol oynamıştır. 15. yüzyılda bazı tarikatların isyan eğilimleri, ortodoks Sünni İslâm'ın ilkeleri ile olan mücadeleleri ve Timur'un Anadolu'yu istilası sonrasında gelişen kaos ortamındaki ilişkileri, zaten sufizmi ana akıma dahil etmeye çalışan Osmanlı padişahlarını, sufi kurumlarını kontrol altına almaya sevk etmiştir. Sufi tarikatların açık desteğinden muhafazakâr ve iyi düzenlenmiş bir sufi ortodoksisine doğru gerçekleşen taban kayması mistik tarikat ve dervişlik düzeninin isyankâr potansiyelinde gerçekleşecek bir egemenlik anlamına geliyordu.[18] Yerel ve güçlü mistik uygulamalarla ve karizmatik liderler tarafından oluşturulan geniş dayanışma ağlarında yer alan İslâmî inancın popüler yönü devlet için tehlikeli görülebiliyordu. Sonraki yıllarda ortodoks Sünni İslâm ve heterodoks popüler sufi İslâm birçok yönden yarıştı ve inananlar arasındaki etki ve pratikler açısından da Osmanlı İmparatorluğu alanını paylaştı.[19]

Kısacası Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dinî çeşitlilik hem kültürel hem de siyasî açılardan farklılıkların birlikteliği adına bir temel oluşturmuş ve bu temel üzerinde de çoğulcu bir hukuk sistemi oluşturulmuştur.

MİLLET SİSTEMİ, ADEM-İ MERKEZİYET VE FARKLILIKLARIN YÖNETİMİ

Üzerinde çok konuşulan ve tartışılan Osmanlı'daki farklılıkların bir başka özelliği farklı dinî gruplar karşısında geliştirilen ve belirli açılardan adem-i merkeziyet olarak adlandırılabilecek olan dolaylı yönetimin Osmanlı bir versiyonu olan millet sistemidir. Sadece 19. yüzyılda sistemli hale gelen merkezi-

17 Haim Gerber, *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, State University of New York Press, Albany, 1994.
18 Mardin, "Just and the Unjust", s. 128.
19 Daha fazla bilgi için bkz. Barkey, *Empire of Difference.*

yerel düzenlemelerin idarî yapısının simgesi olan millet sistemi, asla tam olarak yazılı bir forma dönüştürülmediği halde ve toplumlar arasında eşitliğe tekabül etmemesine rağmen çok dinli bir yönetimin temeli olmuştur. Ancak, devlet içindeki toplulukların eşzamanlı olarak bölünmesi ve entegrasyonu ile millet sistemi, dinî topluluklar arasındaki sosyal sınırlar kavramına dayanan ve kategoriler arasındaki işlemleri düzenleyen yönetimin normatif olduğu kadar pratik bir aracı haline de gelmiştir. Dahası, devlet, statükonun korunmasında çıkarı olan aracılar tarafından yönetilen birimler içinde toplulukları düzenledikçe etnik ve dinî grupların çıkarlarının barış içinde, yukarıdan aşağı ve aşağıdan yukarı doğru korunmasını sağlamıştır.

Başlangıçta, sistemin niyeti devlet için ülkedeki çeşitliliği tek elde toplamak, vergilerin engelsiz akışına ve yönetimin sorunsuz işleyişine olanak sağlayan "şeffaflığı" ve düzeni arttırmak olmuştur.[20] İstanbul'un fethi sonrasındaki dönem, büyük ölçekli üç kimlik damarı içinde büyüyen ve farklılıkları düzenleyen yeni, akışkan ve hâlâ tam şeffaf olmayan örgütsel biçimlerin ortaya çıkması için en makul andı. Bu örgütsel biçimler birbirinden ayrı bir yapıya ve kurumsal forma sahip oldukları gibi din ya da devlet ile toplum arasında aracı kabilinden hareket eden liderler tarafından içerden yönetilmekteydi.

Müslüman millete ek olarak üç gayrimüslim millet –Rum Ortodoks, Ermeni ve Yahudi– dinî kurumların kolektif hayatı tanımlayacağı ve sınırlandıracağı düşüncesi ile kendi hâkim dinî kurumları etrafında organize edilmiştir. Ortodoks milleti 1454'te, Ermeniler 1461'de tanındı; Yahudi milleti ise bir süre için kesin bir statüye sahip olmadığı halde gayri resmî olarak diğerleri ile aynı dönemde tanınmıştır. 1477 yılında İstanbul'da, 3.151 Rum Ortodoks, 1.647 Yahudi ve 3.095 Ermeni ve diğer gayrimüslim aile bulunmaktaydı. Müslüman ailelerin sayısı ise 8.951'e ulaşmıştı.[21]

Bu yönetim biçimi, Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar arasındaki sınır ile ilgili geniş bir anlayış ihtiyacını karşıladığı gibi, farklı örgütsel yapıların ürettiği değişken devlet-toplum düzenlemeleri ile gruplar vasıtasıyla bu sınır içinde çeşitliliğe yer açmayı da sağlamıştır. Padişahların ve özellikle Fatih Sultan Mehmed'in şekillendirdiği erken düzenlemeler periyodik olarak çeşitli topluluklar tarafından yenilenmiştir. Bu düzenlemeler her toplumda

---

20 James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1998.

21 Halil İnalcık, "The Policy of Mehmed II Toward the Greek Population of İstanbul and the Byzantine Buildings of the City", *Dumbarton Oaks Papers* 23-24, 1969-1970, s. 247.

mevcut olan hiyerarşik yapıları pratikler içine yerleştirmiş ve böylece onlara önemli yasal özerklik ve otorite sağlamıştır. Bu arada toplulukların doğasındaki dinî ve kültürel yapının korunmasına da dikkat edilmiştir. Güçlü toplumsal örgütlenmelerin ve/veya güçlü bir dinî hiyerarşinin bulunduğu yerlerde merkezî devlet, bu kurumları toplumun temsilî yapıları olarak kabul etmiştir. Yunanlılar için, Fatih Sultan Mehmed Hıristiyan nüfus arasında en yetkili merci olarak İstanbul'daki Rum Ortodoks Patrikhanesi'ni tanımıştır. Etkin bir hahamlık otoritesi olmayan fakat dindarların ve lider konumundakilerin bulunduğu bir meclise sahip olan Yahudiler ise kendi liderlerine sahip bir cemaat olarak tanınmıştır.

Dinler arası sınırların ve millet sisteminin idarî yapısının parametrelerini tespit ettikten sonra, şimdi bir kez daha şu soruyu sorabiliriz: Osmanlı İmparatorluğu 18. yüzyıla kadar dinî ve etnik gruplar arasındaki barışı sürdürmeyi ve nispeten hoşgörülü bir emperyal alanı korumayı nasıl başarmıştır?

Kurumsal olarak süreklilik üç ana maddeye dayanmaktaydı. Birincisi, mevcut yerel örgütsel formların kabulü ve içselleştirilmesiyle ve bu formların Osmanlı yönetim modeline uyarlanmasıyla farklı grupların Osmanlı yönetimini kabul etmeye daha istekli hale gelmesidir. İkincisi, her topluluk için kurumsal düzenlemelerin yeniden oluşturulmasında çıkarı olan bir arabulucu kadro oluşturulması ve bu kadroya sınırların korunmasında onları çizmiş olan Osmanlılar gibi çalıştıkları ölçüde yetki verilmesidir. Üçüncüsü, devlete karşı organize olmak üzere birleşmeyeceklerini garanti eden aracılar tarafından, güç birikimine karşı kontrol ve denge unsuru olarak hareket eden rakip alternatif örgütsel formların oluşturulmasıdır. Millet sistemine dair bu düzenlemeler teşvik ve ceza yoluyla uygulanmış ve her toplumun dinî veya sosyal temsilcileri aracılığıyla sürdürülmüştür.

Devlet ve milletler arasında kilit öneme sahip olan bu aracılar, stratejik bir şekilde barış ve düzeni koruyarak, dinî ve toplumsal hatların ilişkilerini etkin bir şekilde izleme yoluyla sınır yöneticileri gibi davranmışlardır. James Fearon ve David Laitin'in "grup içi denetimin kurumsallaşması" olarak tartıştıkları bu gibi davranışlar, toplum içinde ve topluluklar arasındaki işlemlerde liderler tarafından topluluğun üyeleri üzerinden başarıyla izlenmektedir.[22] Geniş çaplı etnik çatışmalarda patlak veren bu tür olayları önlemek için dinî ya da toplumsal liderlerden oluşan aracılar, menfaatleri-

22 James D. Fearon ve David D. Laitin, "Explaining Interethnic Cooperation", *American Political Science Review* 90, 1996, s. 715-735.

nin ve özerkliklerinin devam etmesi karşılığında kendi topluluklarının iç işlerini denetlemek için devlet tarafından görevlendirilmişlerdir. Barışı devam ettiren ve vergilerini zamanında ödeyen topluluk liderleri, makamın devamlılığı ve zenginleşme fırsatlarıyla ödüllendirilmekteydiler. Topluluk içinde karışıklığa yol açan şiddet olaylarından etkilenen veya vergi toplamaya gücü yetmeyen topluluk liderleri geçim kaynaklarını, ya da kellelerini kaybetmişlerdir.

Osmanlı yöneticileri siyasî olduğu kadar dinî sebeplerle de sınırları korumakla ilgilenmiş ve ayrıca başkalarının hukukî ve dinî sistemlerini öğrenmek için fazla zaman harcamışlardır. Özellikle yönetimdeki İslâmî kesim, topluluklar arası ilişkisel alanın muhtemel zarar verici ihlâllerini öngörmek, önlemek ve yönetmek istemiş ve bu yoğun izleme, bilhassa dinî liderlik açısından başarılı olmuştur. Böylece Osmanlı'da farklılıkların yönetim tarzı; imparatorluğun ortaya çıkışının belli tarihi koşullarına, siyaset ve din arasındaki ilişkinin güçlü ama esnek yapısına ve farklılıkları düzenlemek için yeni koşullara adapte olabilen ama çeşitli toplulukların ve devletin ihtiyaçlarını özelleştiren bir sisteme dayanmaktaydı. Tüm bu bileşenlerin toplamında hoşgörünün ortaya çıktığını görmekteyiz. Osmanlı hoşgörüsünün karakteri, ne tamamen devlet politikasının siyasî ve idarî bir ürünü ne de toplumda hoşgörünün normatif olması gerektiğini düşünen Osmanlı hümanistlerinin iç, organik, ideolojik filizlenmesinin tek başına bir sonucuydu. Kültürel planların, geçmiş deneyimlerin, zemindeki farklılıkların karışımı ve emperyal uzlaşmaya varılmış yönetimin doğası içinde, mümkün olan en az tartışmalı haliyle gruplar arası ilişkileri yapılandırmak üzere imparatorluğa has bir hoşgörü şekillenmişti. Hoşgörü daha ziyade müdahale ve zorlama gerektirmeyen emperyal alanı korumak için aşağıdan yukarı bağlantıların, okunabilirlik ve dinler arası barış ve düzen içinde yukarıdan aşağı çıkarların örgütsel bir yan ürünüydü. Bu hoşgörü, zamanla Osmanlı toplumu için normatif olmaya başladığı gibi farklılıkların yönetimi ile ilgili başarılı bir uygulama olarak da yeniden üretilmişti.

Özetle, Osmanlı'da siyaset ve din arasındaki ilişkiler güçlü bir merkezi otoriteden, dinî kurumlar üzerindeki kontrolden, gündelik dinî pratiklerdeki güçlü bağlantılardan ve farklılıkların kabulü ve entegrasyonundan kaynaklanmıştır. Osmanlılar dinî ve siyasî kimlikler, etnik ve dinî çoğulculuk, yasal ve kurumsal çoğulculuğuk etrafındaki esnekliği 400 yıl boyunca sürdürmek için bu yöntemlerden faydalanmışlardır.

OSMANLI TARİHİNDE "KULLANIŞLI BİR GEÇMİŞ" VAR MI?

"Kullanılabilir bir geçmiş" kavramı, olayların gelişim çizgisini ortaya koyan, zamanla edinilmiş bilgi ve pratik dizisini içermektedir. Türkiye siyaseti ve toplumunda yenilenmiş bir farklılık anlayışını şekillendirmek için Osmanlı mirasının rolü –özellikle de hoşgörüsü kavramı açısından– üzerinde durulması gereken bir husustur. Türk toplumunun daha çoğulcu ve liberal bir siyasî kültürün çoksesli repertuvarına doğru hareket etmeye hazır olduğunu gösteren bazı işaretler söz konusu olduğundan beri, daha önceki tüm kusur bulmalara rağmen Osmanlı geleneğinin iyi yönlerine dikkat çekme ihtiyacı doğmuştur. Böyle bir görevi yürütmek, Osmanlı geçmişi ile bugünün Türkiye'si arasındaki süreklilikler ve kopuşlar ile ilgili bir çalışma gerektirecektir. Öncelikle, Osmanlı projesinin ne derece çeşitli, çoksesli ve çoğulcu olduğunu düşünmek zorundayız. Daha sonra, bu projenin 19. yüzyılda erozyona uğradığını ve 20. yüzyılın ilk yarısında, cumhuriyetçi ulus-devlet inşa edildiği sırada etkisinin daha da azaltıldığını göz önünde bulundurmalıyız. Ve son olarak, geçmiş ile bugün arasındaki kurumsal sürekliliklerin izini sürmek zorundayız. Ancak o zaman emperyal ve ulusal politik oluşumlar arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların farkına varabilir ve çağdaş siyasî söyleme neyin ithal edilebileceğini tespit edebiliriz.

18. yüzyıl sonlarında Osmanlıların farklılıkları bir arada yaşatma sistemi değişmeye yüz tutmuştu. Bu dönemde devlet-toplum arasındaki ilişkilerde çoğulculuğa tüm etnik gruplar ve dinler arası kimlik tartışmalarında bir artış eşlik etmiştir. Modern Türkiye Cumhuriyeti, Jön Türk dönemi ile başlayan ve Kemalist dönem boyunca devam eden bir şekilde, homojen bir ulusal kimlik inşası projesine ve tek tip bir modernite anlayışına dayanmıştı.[23] İdeolojik, demografik ve sosyo-ekonomik bir proje olan ulus-devlet projesinde

---

23 Jön Türkler ve modern Türkiye Cumhuriyeti'nin reform dönemiyle ilgili tarihi bir analiz bu bölümün konusu değildir. Bu dönemle ilgili analizler için bkz. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1962; Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, New York, 1995 ve *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, Oxford, 2001; Erik-Jan Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce* içinde, der. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 44-55 ve *Turkey: A Modern History*, Tauris, Londra, 1993; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Oxford, 1961; Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey,* 2 cilt, Cambridge University Press, Cambridge, 1977 ve Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1963.

devleti –ve ulusu– inşa edenler, amaçlarını uygulamak için sembolik ve fiziksel anlamda şiddete de başvuracaklardır.[24]

Türkiye bir istisna değildir. Yürütülen homojenleştirme kampanyası ve farklılıkları ortadan kaldırmaya yönelik devlet eylemiyle Türkiye, imparatorluk kurmuş atalarından tamamen farklı olarak ulusal ve üniter bir devlet kurmanın en ateşli örneklerinden birini teşkil eder. En az 1.000.000 Ermeninin tehcir emrini vererek çoğunu ölüme göndermiş olan Jön Türkler, Osmanlı hoşgörüsünü dramatik olarak tersine çevirmişlerdir. Erken Cumhuriyet dönemi ise, Dersim ve diğer bölgelerdeki Kürt isyancıların ortadan kaldırılması ve sürgün yoluyla bu tür politikalara devam etmiştir.[25] Osmanlı İmparatorluğu'ndaki reform dönemi boyunca farklılıklar hususundaki bu gibi değişiklikler modernitenin ve modernite, laiklik ve Batılılaşma arasındaki evliliğin zorunlulukları olarak meşru gösterilmiştir. Jön Türk reformları ile modern Cumhuriyet arasındaki süreklilik, bu değişikliklerin yeni bir ulusal ideolojinin çeşitli parçaları olarak iç içe geçmiş olduklarını göstermektedir. Erik-Jan Zürcher'in iddia ettiği gibi; "Açıkçası Kemalist laiklik, ana akım Jön Türklerin tebaa ile ilgili fikirlerine dayanmıştır. 1924 yılındaki Kemalist reformlar (halifeliğin ve Şeyhülislâm makamının yürürlükten kaldırılması, dinî mahkemelerin kapatılması, eğitim kurumlarının laik bir bakanlık altında birleştirilmesi ve dinî vakıfların bir genel müdürlüğe bağlanması) Osmanlı İmparatorluğu'ndaki laikleşme sürecinin sonuçları olarak görülebilir."[26] Cumhuriyet'in kurucuları daha da öteye geçerek tekke, zaviye ve türbeleri de kapatmışlardır. Aynı zamanda Avrupa'dan medenî hukukun alınması, harf inkılabı, takvim değişikliği ve medreseler ve hatta onların yerine açılan İmam-Hatip okullarının kapatılması ve Arapça ezanın yasaklanması da gerçekleştirilmiştir. Tüm bu değişiklikler yapılırken, "laiklik taraftarları, kendilerini Batı'da var olan hoşgörü ve din özgürlüğünü Türk toplumuna taşıyan kişiler olarak görüyorlardı."[27] Aksine, gerçekte Osmanlı İmparatorluğu'nun bu konulardaki en iyi uygulamalarından vazgeçiyorlardı.

---

24 Ulus-devlet oluşumu hakkında bkz. Charles Tilly, *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1975 ve *Coercion and Capital and European States M.S. 990-1992*, Blackwell, Oxford, 1990; Pierre Bourdieu, Loic J. D. Wacquant ve Samar Farage, "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field", *Sociological Theory* 12, 1994, s. 1-18; Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004 ve Anthony W. Marx, *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

25 Murat Yüksel, "Taming the Nation: Forced Migration and Politics of Internal Displacement in the Making of Modern Turkey, 1923-1950", Doktora tezi, Columbia University, 2006.

26 Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", çevirisi http:// www.leiden.edu.

27 Mardin, "Just and the Unjust", s. 127.

Eski Osmanlı toplumuna denk olan bir "Türk ulusu" inşa etme kararı, Türk devletine bağlılık ile karakterize edilen tek dilli, tek etnik kimliğe dayanan ve (mümkün olduğu kadar) tek dinli bir toplumun inşası anlamına gelmekteydi. Çok sayıda küçük etnik grup, Türk vatandaşlığıyla ilgili politikalara ait olmayı ve katılmayı seçtiği halde, bu devlet-güdümlü projenin sonucu olan asimilasyon politikaları yine de herkes tarafından kabul edilmemişti. Millet oluşum sürecinde din önemli bir tartışma, mücadele etme ve yeniden düşünme noktası olarak kalmıştı. Dine atfedilen rolün yeniden kavramsallaştırılması, bazı grupların idarenin ilgi alanı dışında kaldığını göstermektedir ki; böylesi bir durum Osmanlı döneminde asla söz konusu olmamıştır. Bu yeni dinî yönetim projesi ve anayasal düzenlemeler aracılığıyla Yahudiler, Hıristiyanlar, Aleviler ve diğerleri resmî alanın dışında bırakılmıştır.[28] Ergun Özbudun'un etkili bir biçimde belirttiği gibi; dışlayıcı ve üniter ifadelerle Türk ulusunu tanımlayan anayasal maddelerin dahil edilmesiyle beraber 1982 Anayasası, mevcut Türk ulusal projesine eklenmiştir.[29]

Öte yandan, Türk milliyetçiliğinin bu yeni ulus inşa etme projesine bir alternatif olarak, İslâm ve Türklük eski bir kurumsal çerçevenin içinde ama yeni bir perspektifle tekrar düşünülmektedir. Osmanlı-Türk sürekliliğinde en aşikâr olan husus her şeye gücü yeten devlet imajının aynen kalması ve özellikle din ile siyaset arasındaki yeni ilişkiler söz konusu olduğunda devlet liderlerinin, devlet-toplum ilişkilerini hemen hemen her yönüyle şekillendirmeye devam etme çabasıdır. Başbakanlığa bağlı olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasıyla beraber yeni Cumhuriyet, dinin kurumsal denetiminde Osmanlılar gibi başarılı olmaya çalışmıştır. Dinî kurumlar üzerindeki devlet kontrolü olacak ve din kişisel bir mesele haline gelecekti; her iki hedef de Diyanet'in kamusal olmayan konularda dinî düşünceler bildirmekle görevlendirilmesi ile gerçekleşecekti. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki benzerinin aksine, Diyanet devlet ve hukuk ile ilgili meselelere karışmayacaktı.[30] Ayrıca, yakından ilişkili olduğu otoriter bir devletin dikkatle kontrol ettiği bir kurum olan Diyanet'in başka bir rolü de ulusal Türk kimliği ve birliğini teşvik etmek olmuştu. Gayrimüslimler kadar İslâm'ın Sünni olmayan ve tasvip edilmeyen yorumları karşısında da Sünni İslâm'a ayrıcalık tanıyan bir homojenleştirme fonksiyonuna sahip olan Diyanet, ulus inşasındaki rolüyle de millî bir kurum ol-

---

28 David Shankland, *Islam and Society in Turkey*, Eothen Press, Walkington, 1999, s. 22.

29 Ergun Özbudun, "The Turkish Constitutional Court and Political Crisis" (bu kitabın 7. bölümü).

30 Haldun Gülalp, "Enlightenment by Fiat: Secularization and Democracy in Turkey", *Middle Eastern Studies* 41, 2005, s. 351-372.

muştur.[31] Osmanlı döneminde de din, elitleri ve halkı birleştirmenin önemli bir yolu ve toplumu bir arada tutmanın harcı idi, fakat bu fonksiyon –Cumhuriyet döneminde dinin üstlendiği role oranla– ibadet çeşitlerine ve diğer dinî farklılıklara karşı çok daha müsamahalı idi.[32]

Kurumların tarihî bir sürekliliği olmasına rağmen modern yöneticilerin amacı, farklılıklardan uzaklaşmak ve tam anlamıyla bir homojenleşme sağlamaktı. Erken Cumhuriyet Türkiye'si bağlamında ve günümüz Türkiye'sinde din hâlâ ulusal anlamda "toplumu bir arada tutmanın harcı" olarak sunulmaktadır ve devlet tarafından Türk milletini çağdaşlaştırma olarak tanımlanan devlet güdümlü bir ulusal projeye hizmet etmeyi sürdürmektedir. Günümüz Türkiye'sinde Diyanet'in rolü azalmamakta, aksine "sosyal politika kurumları için ve hatta bazı bakanlıklar için ayrılan miktardan da daha fazla olan 2.4 milyar Türk lirası" gibi bir bütçe ile büyümektedir.[33] Öte yandan Aleviler gibi Sünni olmayan Müslümanlar bazı siyasî ve dinî özgürlük taleplerini dile getirmektedirler.[34] AK Parti hükümeti Alevi önde gelenlerinin taleplerini yanıtlamaya istekli görülmemektedir.[35]

Türkiye'deki çoğulculuk ve demokrasi ile ilgili güncel tartışmaların değerlendirilmesi tümüyle cesaret verici değildir. Murat Akan'ın da tartıştığı üzere; AK Parti'nin Alevilere yönelik ve Hrant Dink cinayeti sonrasındaki siyasî duruşu "partinin Türkiye'deki 'ulus-devlet politikası' odaklı devlet geleneğine meydan okuyup okumadığı konusunda ciddi şüpheler doğmuştur."[36] Benzer şekilde, Henri Barkey de hem Kürt meselesindeki reformlar konusunda hem de yeni bir anayasa hazırlanması konularında, AK Parti'nin kültürel hoşgörü ve siyasî özgürlükler yönünde hareket etmek için yeterli inisiyatif göstermediğini savunmaktadır. Barkey'e göre AK Parti, ötekilerin ve benzer şekilde haklarını kaybetmiş nüfusun zararına da olsa dindar Müslümanların haklarını korumak için daha dikkatli olmuştur. Bir hayli konuşulan mesele-

---

31 Murat Akan, "Twin Tolerations or Siamese Twins? Kemalist Laicism and Political Islam in Turkey", *Institutions and Democracy: Essay in Honor of Alfred Stepan* içinde, der. Douglas Chalmers ve Scott Mainwaring, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 2011. Ayrıca bkz. Ergun Özbudun, "Turkey-Plural Society and Monolithic State" (bu kitabın 3. bölümü).

32 "Toplumu bir arada tutmanın harcı olarak din" ifadesi, bugün bazı AK Parti üyeleri tarafından kullanıldığı gibi Atatürk ve erken Cumhuriyet dönemindeki birçok siyasetçi tarafından da kullanılmıştır. Bkz. Murat Akan, "Twin Tolerations or Siamese Twins?" ve M. Şükrü Hanioğlu, "The Historical Roots of Kemalism" (bu kitabın 2. bölümü).

33 Akan, "Twin Tolerations or Siamese Twins?", s. 13.

34 Bu konudaki tartışma için bkz. *a.g.e.*

35 Joost Lagendijk, "Turkey's Accession to the European Union and the Role of the Justice and Development Party" (bu kitabın 8. bölümü).

36 Akan, "Twin Tolerations or Siamese Twins?", s. 35.

lerden biri de; anayasal değişim için daha geniş çaplı programlar oluşturmaksızın üniversitelerdeki başörtüsü yasağını kaldırmaya çalışmasıdır. Bu eğilim, AK Parti'nin seçim kazanma planlarına öncelik verdiğini göstermektedir.

Bu meseleler bize, çoğulculuk ve hoşgörüyle ilgili Osmanlı mirasını ve çağdaş Türkiye'de kapsayıcı bir devlet gündeminin henüz oluşturulamadığını hatırlatmaktadır. Osmanlı geçmişi elbette önemlidir ve tartışmalarda varlığını sürdürmektedir. Osmanlı geçmişini devlet-toplum ilişkileri, katılımcı müzakereler, çeşitli geleneklerin bir arada bulunmasının kabulü ve farklı dinî grupların özgürlüğü açısından anlamak gerekmektedir. Osmanlı toplumunda hoşgörü, farklılıkları kabul etme anlamına gelmekteydi. Modern Türkiye'de ise, hoşgörü genişletilmiş demokratik ilkelerle birlikte çalışmak zorundadır ve tüm Türk vatandaşları için eşit haklar olarak tercüme edilmelidir. Bütün bunlar, gelişimi ve liberalleşme süreci devam eden Türkiye'nin kendi iyiliği için olduğu kadar İslâm ve demokrasi sorusuyla karşı karşıya olan İslâm dünyasının geri kalanı için de çok önemli dersler içermektedir.

2

Kemalizm'in Tarihî Kökenleri

M. Şükrü Hanioğlu

KEMALİZM NEDİR?

Kemalizm'in tarihî kökenlerini anlamak için öncelikle Kemalizm'in ne olduğunu kavramsallaştırmak gerekmektedir. Fakat Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün bir ideoloji üretme girişiminde bulunmamış olmasından dolayı bu hayli güçtür. Atatürk'ün takipçileri, O'nun düşünce ve uygulamalarının ana hatlarına dayanan ve Kemalizm (veya 1930'lardaki ifadesiyle "Kamalizm") olarak adlandırılan bir öğretiyi işlemek için yoğun çaba harcamışlardır. Kemalist ideoloji üretme girişiminde bulunan aydınlar ve devlet adamları, bunun zorlu bir yol olduğunun farkındaydılar. Aslında, Mustafa Kemal'in yaşadığı sırada bile sağ kanat ve sol kanat olmak üzere iki tür Kemalizm ortaya çıkmıştır. Birleştirici bir felsefe, ideolojik prensipler veya ideolojiyi açıklayan bir kitabın mevcut olmaması bu konudaki en önemli zorluktu.

Atatürk, Marx veya Lenin değildi; yani, yaşamın ve toplumun tüm yönlerini kapsayan önemli bir teori veya felsefe üreten bir düşünür olmadığı gibi bir ideolojiye derinden bağlı da değildi. Atatürk, Brezilyalı liderlerin pozitivizmi devletin resmî ideolojisi ilan etmesi gibi, bir felsefeyi yeniden yorumlamayı ve belli bir amaç için kullanmayı da denememişti. Dahası siyaset teorisi ile ilgilenen bir akademisyen Atatürk'ün düşüncelerini fazlasıyla pragmatik ve kaygan bir teorik zemin üzerinde bulabilirdi. Yine de bu durum, ideolojik altyapıya dayanmayan bir vizyonu gerçekleştirmek için çabalayan, fakat aralarındaki çelişkilere çok dikkat etmeksizin bir dizi farklı kaynak kullanan

bir dünya liderinin gerçekleştirdiği dönüşümün azımsamasını da gerektirmemektedir. İlginçtir ki; bu vizyonu başlatan kişi Mustafa Kemal değildir. İkinci Meşrutiyet dönemindeki Batı yanlıları, bilim toplumunu içeren Mannheimcı bir ütopya tasavvur edip kategorik olarak geleneği reddetti ve Avrupa'ya ait "medeniyet" parametreleriyle tanımladıkları moderniteyi içtenlikle benimsediler. Adeta "otoriter bir kurtarıcı" misyonu üstlenen Mustafa Kemal, bu ütopyayı gerçeğe dönüştürdü. Atatürk'ün yorumlayıcı ve uygulayıcı rolü; marjinal bir grubun siyasi programı içinde öngördüğü entelektüel ütopyayı dönüştürmek ve devletin başı olarak dinamik bir şekilde bunu uygulamaya devam etmekti.

Siyaseten ideolojik bir zeminin oluşturulamaması, doğal olarak açık bir ideolojik öğretinin de yokluğu anlamına gelmekteydi. Daha sonra aydınlar ve akademisyenler, bu öğretinin ilkeleri olarak sunulan, sonraki yıllarda Mustafa Kemal'in Cumhuriyet Halk Partisi'nin altı oku diye adlandırılan bu ilkeleri içinde barındıran Kemalist bir ideoloji üretme girişiminde bulundular. Ancak cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve inkılapçılığı sembolize eden bu altı ok çok belirsizdi ve farklı yorumlara açıktı.

Buna ek olarak, bir ideolojinin temellerini oluşturacak önemli bir tez de söz konusu değildi. Mustafa Kemal'in takipçileri, bu sorunu aşmak için Atatürk'ün eseri olan *Nutuk*'u dönüştürme girişiminde bulundularsa da başarısız oldular. *Nutuk*, Türkiye'nin yeni liderinin bakış açısından Kurtuluş Savaşı'nın ve bunun ardından meydana gelen önemli olayların uzun bir açıklamasından başka bir şey değildi. *Nutuk*, Mustafa Kemal'in anlatımını desteklemek için yeniden üretilen yüzlerce belgenin takviyesi ile melez bir monografi ve hatırata benzemektedir. Metnin sonunda Mustafa Kemal'in Türk gençliğine hitaben her koşulda "Türk İstiklâl ve Cumhuriyetini kurtarmak" şeklindeki öğüdü dışında *Nutuk*'un bir ideolojiye rehberlik edecek şekilde kullanılması imkânsız değilse bile oldukça zordur.

Temel bir metnin olmaması, Kemalist bir ideolojiye şekil vermeye çalışan aydınlar ve devlet adamlarının önünde bariz bir engel olarak dururken, zorlukları arttıran bir diğer sorun ise Mustafa Kemal'in kendi siyasî kariyerinden kaynaklanmaktaydı. Mustafa Kemal, 1919 ve 1922 yılları arasında hem sosyalist hem de İslâmcı bir söylem benimsemeye mecbur kalmıştı.[1] Görünürde halifeyi kurtarmak için bağımsızlık savaşı yürüten bir hareketin lideri olan, fakat Sovyetler Birliği ve Hindistan'daki Bolşevikler ve Müslüman-

1 Taha Akyol, *Ama Hangi Atatürk?*, Doğan Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 214-298.

lardan malî, askerî yardım alan Mustafa Kemal, sırasıyla Pan-İslâmcı ve sosyalist söylemlerin benzersiz bir kombinasyonunu benimsemişti. Örneğin, İstiklâl Harbi için Müslümanlardan yardım eli uzatmalarını isteyen Mustafa Kemal, onlara "Şeriatın sesini duyun" diyerek seslenmişti.[2] Benzer şekilde Mustafa Kemal ve arkadaşları, yalnızca Türkleri değil, aynı zamanda "İslâmî bir cemaat" halindeki Türkler, Kürtler ve Çerkezler gibi birçok Müslüman etnik grubu da kurtarmaya çalıştıklarını belirtmişlerdi.[3] Savaş boyunca Mustafa Kemal, Türkiye için "komünizmin özel bir formu"nu öneren Müslüman komünist lider Mir Seyit Sultan Galiyev ile benzer söylemler kullanmıştır.[4] Ayrıca pragmatik bir lider olan Mustafa Kemal, yeni rejimin ilk yılları boyunca –özellikle de 1923'teki seçim kampanyasında– ve muhalefetin etkisiz kılındığı 1925'e kadar komünizme yönelik eleştirilerini sınırlı tutmuştur. Adeta bir İslâmcı, Pan-İslâmcı, Bolşevik ve enternasyonalist gibi davranan Mustafa Kemal, siyasî liderliğinin ilk dört yılı boyunca daha sonraki politikalarıyla çelişen birçok beyanatta bulunmuştur. Benzer şekilde, tek parti rejiminin pekişmesinden önce ve sonra bir siyasî lider olarak Mustafa Kemal'in söylem ve eylemlerinin önemli ölçüde farklılaştığı görülmüştür. Mustafa Kemal'in çelişkili söylemlerinin artması, Kemalist ideolojiye şekil verme işini son derece zorlaştırmıştır. Tanınmış bir gazetecinin son zamanlarda yayımlanan *Ama Hangi Atatürk?* adlı kitabı kısa ve öz bir şekilde bu zorlu işi ortaya koymaktadır.[5]

Tüm bu zorluklara rağmen yine de Türk aydınları ve devlet adamları Mustafa Kemal'in düşüncelerinden ve "Türk devrimi" diye adlandırdıkları reformlardan yola çıkarak bir ideoloji oluşturmaya çalışmışlardır. Bu doğrultudaki ilk adımlar, henüz Mustafa Kemal hayattayken, 1930'larda atılmıştır. 1932'de *Kadro* adlı bir dergi yayımlamaya başlayan sol kanattan bir grup aydın, genel hatlarıyla Marksizm ve tarihi materyalizmden yararlanarak Türk devrimini yorumlamaya çabalamıştır. Bu gruba yön veren aydınlardan biri olan Şevket Süreyya Aydemir'in deyişiyle amaçları, "bir düşünce zincirine dayalı ... Türk devrimini dönüştürmek [ve] ... [bu] düşünce zincirini bir ideolo-

---

2 "Büyük Millet Meclisinin Bütün İslâm Âlemine Beyannamesi, 9.V.1920", *Atatürk'ün Tamim Telgraf ve Beyannameleri* içinde, 4 cilt, *1917-1938*, der. Nimet Arsan, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1964, s. 323-326.

3 "Türk Milletini Teşkil Eden Müslüman Öğeler Hakkında, 1 Mayıs 1920", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* içinde, 1 cilt, *T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında, 1919-1938*, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1945, s. 70-71.

4 Mehmet Perinçek, *Atatürk'ün Sovyetler'le Görüşmeleri: Sovyet Arşiv Belgeleriyle*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2005, s. 272.

5 Akyol, *Ama Hangi Atatürk?*

ji haline getirerek devrimin temeli olarak sunmaktır."[6] Kadro hareketi, Türk devriminin bir ideoloji tarafından üretilmediğini; fakat kapitalizmin genişlemesine (aynı zamanda bunun doğal bir sonucu olan sömürgeciliğe) karşı doğal bir tepki olarak geliştiğini ve tüm bu kötülükler karşısında nihaî bir zafer temsil ettiğini savunmuştur.[7] Böylece devrimci Türk devleti, Fransız Devrimi'nin ürettiği bir burjuva devleti veya komünist devrimin oluşturduğu bir proleter devlet değildi; fakat teknolojik olarak geri kalmış "yarı-sömürge" bir devletin bağımsızlığını kazanmasının da ilk örneğiydi.[8]

Bununla birlikte Kadrocular, tüm ulusal kurtuluş hareketlerinin birbirine benzediğini ve Mustafa Kemal önderliğindeki Türkiye örneğinin Asya ve Afrika'daki sömürge halklar için bir model olarak hizmet etmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bunun gerçekleşmesi için, Türk deneyiminin bütün ezilen insanlara hizmet edecek bir ideoloji haline getirilmesini gerekli görmüşlerdir. Kadro hareketine yön veren aydınlara göre, sınıflara bölünmüş Batı toplumlarının aksine Türkiye sınıfsız bir toplum olma yolundaydı; bu sebeple aydınlar, Mustafa Kemal ile beraber devrimin ve değişimin motoru olarak hizmet etmeli ve devletin başlıca temsilcileri olmalıydılar.[9] Aydınların devrimin getirdiği dönüşüm konusundaki yaklaşımları da oldukça pozitifti. Başlangıçta Mustafa Kemal bu aydınların kendi dergilerini yayımlamasına izin verdi ama onların Mustafa Kemal'in yaptıklarından veya Türkiye deneyiminden bir ideoloji üretme girişimlerinden hoşlanmadı. Bu aydınların, Marksist teoriyi değiştirerek de olsa oldukça idealist bir yaklaşımla Marksist analizleri uygulama çabası karşısında Mustafa Kemal dehşete düşmüştü. Rejim, aydınları bu girişimlerini terk etmeye zorladı ve 1935 yılında *Kadro* dergisini kapattı.

Aynı dönemde, Halk Evleri'nin yayın organı olarak yayımlanan başka bir dergi, sağ kanat bir Kemalist ideolojiyi şekillendirme girişimini temsil etmiştir. 1933 yılında *Ülkü* dergisini yayımlamaya başlayan aydınlar ve devlet adamları, Alman Nasyonal Sosyalizmi ve İtalyan faşizmine benzeyen bir ideoloji üretmek istiyorlardı. Bolşevizm'e karşı besledikleri derin nefrete rağmen, ideolojik yayılma konusunda Sovyet yöntemlerinden yararlandılar. Bu

6 Şevket Süreyya [Aydemir], *İnkılâp ve Kadro: İnkılâbın İdeolojisi*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, Ankara, 1932, s. 46.

7 Ahmet Hamdi, "Kapitalizm (Emperyalizm) ile Millet İktisat Rejimi ve Ferdiyetçilik ile Devletçiliğin Manaları", *Kadro,* Haziran 1933, s. 45.

8 Vedat Nedim, "Devletin Yapıcılık ve İdarecilik Kudretine İnanmak Gerekir", *Kadro,* Mart 1933, s. 13.

9 Vedat Nedim, "Sınıflaşmamak ve İktisat Siyaseti", *Kadro,* Kasım 1932, s. 17-21 ve "Mefhum Teşkilâtı Değil Madde Teşkilâtı", *Kadro*, Ağustos 1932, s. 13-17.

hareketin başlıca ideoloğu, eski bir subay ve ülkenin tek siyasî partisinin genel sekreteri olan Mehmet Recep (Peker) idi. Recep Peker İtalya'daki Ulusal Faşist Parti ile Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi'nden derinden etkilenmişti. Peker, Türkiye örneğinin farklılıklarını vurgularken ve Mustafa Kemal'in "biz bize benzeriz" şeklindeki özdeyişini tekrarlarken Cumhuriyet Halk Partisi'ni bu gruplarla aynı statüye getirmeyi amaçlamaktaydı.[10] Peker 1934'te ilk Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü'nde "Türk İnkılâbı" konulu bir ders vermeye başladı ve Kemalizm'e temel oluşturacak bir ders kitabı hazırladı. Mustafa Kemal'in liderliğinin sürmesini arzu eden Peker, aynı zamanda Sovyetler Birliği Komünist Partisi'ndeki Stalin'e benzer bir şekilde parti sekreteri olmak istiyordu. Peker'in bu arzusunu ve tam teşekküllü bir korporatizmi ifade eden planı, 1935'te onu görevden alacak olan Atatürk tarafından reddedildi.[11] Yine de Peker ve arkadaşları, bir kişilik kültü ifade etmekte olan bilimsel, korporatist, devletçi ve dayanışmacı bir Kemalist ideolojiyi şekillendirmek üzere çalışmalarına devam ettiler.

Solidarizmin gelişmesinde, korporatizmi teşvik eden tek parti ideolojileri ve erken cumhuriyet dönemindeki entelektüel çevrelerde hâkim olan güçlü bilimcilik dışında, sağ kanattaki aydınlar ve devlet adamları Alfred Fouillée ve Léon Bourgeois'den de derinden etkilenmişlerdir. Bu sağ kanat Kemalizm'in liderlerinden birine göre, "Türk aydınlarının en büyük görevlerinden biri Kemalizm bilimini icat etmek ... ve bunu bilimsel yöntemlerle bir toplumsal mühendisliğe çevirmektir."[12] Dönemin önde gelen fiziksel antropologlarından Şevket Kansu'nun sözleriyle; "Ulusal Kemalizm diyebileceğimiz bu saf, erkeksi ve güçlü ideoloji" yeni bir toplum oluşturmak için biyo-sosyolojiyi ve hatta ırkların ıslah edilmesine dayalı bir yöntemi kullanmalıdır.[13] Sağ kanat Kemalistlere göre Türk devriminin en büyük özelliği, "izahını gizli psikolojik hastalıklar tarafından oluşturulan bir peygamberde değil, gerçek bir dehada bulmasıdır."[14] Mustafa Kemal, "sosyal hastalıklara şifa bulan ilk büyük rehber oldu."[15] Böylece "hem toplumsal ruhu yönlendiren hem de bir entelektüelin zihninin tezahürü olan bir deha"[16] tarafından teşvik edilen bu ide-

10 "Bakanlar Kurulu'nun Görev ve Yetkisini Belirten Kanun Teklifi Münasebetiyle, 1 Aralık 1921", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* içinde, s. 1-191.

11 Hasan Rıza Soyak, *Atatürk'ten Hatıralar*, Yapı ve Kredi Bankası Yayınları, Ankara, 1973, s. 1-58.

12 Nusret Köymen, "Kemalizm ve Politika Bilgisi", *Ülkü,* Temmuz 1936, s. 323-324.

13 Şevket Aziz, "Biyososyoloji" *Ülkü*, Haziran 1934, s. 253-262.

14 "İnkılâp Ülkülerini Yayma Yolunda", *Ülkü,* Ağustos 1933, s. 25.

15 Şevket Aziz, "Türk Topraklarının Adamı", *Ülkü,* Ekim 1934, s. 81-82.

16 Nusret Köymen, "Kemalizmin Hususiyetleri", *Ülkü,* Ağustos 1936, s. 417.

oloji bireycilik, liberalizm ve sosyalizmi reddederken dayanışmacı ve korporatist bir ideoloji olmalıdır.

Mustafa Kemal'in kendisi bu girişimden uzak kaldığı halde, 1930'ların Avrupa'sında hüküm süren benzer ideolojiler gibi bir totalitarizmi teşvik eden sağ kanat Kemalizm, daha başarılı ve sürekli olmanın keyfini çıkarmaktaydı. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu 1938 yılında vefat ettiği sırada, sağ kanat Kemalizm bu fikir üzerinde hayalî bir tekel oluşturmuştu. Atatürk'ün yerine geçen İsmet İnönü'nün sol kanat Kemalistlere karşı daha uzlaşmacı tutumuna rağmen, sağ kanat Kemalizm 1938 ve 1950 yılları arasında gayretle resmî versiyonun omurgasını oluşturdu. Bahsi geçen Kemalizm genellikle tek parti rejimi altında toplumsal dönüşümü ve otoriter kalkınmacılığı savundu. Bu durum, bilimsel bir dünya görüşüne, Türk milliyetçiliğinin özellikle ırk antropolojisine dayalı yeni bir yorumuna ve güçlü bir kişilik kültüne bağlıydı.

Mustafa Kemal, iki farklı ideolojiye de saygı gösteren bir lider olarak görünüyordu ve bu iki branşın paylaştığı önemli ideolojik özellikler vardı. Her ikisi de Büyük Buhran sonrasında birçok kişi tarafından tercih edilen güçlü devletçilik fikrinden yanaydı. Ayrıca Türk toplumunu dönüştürmek için tek-parti rejimini destekliyor ve çok partili siyaseti "ilerleme" karşısında bir tehdit olarak görüyorlardı. İlginçtir ki; Atatürk'ün güvendiği isimlerden biri olan Falih Rıfkı (Atay), 1930'ların başında Sovyet ve faşist pratiklerin benimsenmesini önermiştir.[17] Türk aydınlarının ve devlet adamlarının birçoğu için otoriterlik, dönüşüm programını uygulamanın tek alternatifi olarak görülüyordu; bu sebeple de aralarında önemli farklılıklar bulunmasına rağmen faşist ve Bolşevik uygulamalardan yararlanmak istenmiştir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra çok partili sisteme geçiş, şaşırtıcı bir şekilde, orijinal otoriter karakterine karşın Kemalizm'in sistemdeki rolünü değiştirmedi. Aksine yeni sistem, siyasi partileri yeniden üretmenin yanı sıra, Kemalizm'i de güçlendirdi ve hüküm sürmekte olan "ben senden daha fazla Kemalistim" söyleminde yeni bir dönem başlattı. Ancak, otoriter bir ideolojinin yarı demokratik bir sisteme nakledilmesi birçok problemi de beraberinde getirmişti. Bunun tesisi, siyasetle ilgili kontrolsüz "Kemalistleştirme"ye ve "resmî versiyonu" yeniden tanımlama suretiyle kendi sınırları içinde tüm siyaseti kısıtlayan Kemalist ideolojinin kalkanı altında yer alan nispeten özgür bir tartışmaya yol açtı. Bu, resmî Kemalizm'in değişmeyen bir dogma olarak kaldığı anlamına da gelmiyordu. Atatürk'ün çeşitli sözlerinin ve eylemlerinin

---

17 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması, 1923-1931*, Cem Yayınevi, Istanbul, 1989, s. 313.

esnek bir yorumu da diyebileceğimiz bu "resmî Kemalizm" Türk siyasetine yön vermenin ve çağdaş siyaseti yorumlamanın bir aracı olarak kullanılabilirdi. Böylece referans alınan sözlere ve yorumlara bağlı olarak devletçi veya liberal, seçkinci veya popülist bir çizgide olunabilirdi. Aynı şekilde, İskenderun meselesi ile ilgili olarak Atatürk'ün dış politikada uyguladığı siyasete ve "Yurtta sulh, cihanda sulh" şeklindeki ifadesine istinaden aktif ya da pasif bir dış politika anlayışı geliştirmek de mümkündü.

Özellikle 1960'tan bu yana, farklı Kemalizm anlayışları birbirleriyle hırçın bir rekabet halinde olmuşlardır. Hatta "Atatürk'ü sevmek milli bir külttür"[18] ifadesini kullanmış olan Türkiye Cumhuriyeti'nin üçüncü cumhurbaşkanı Celâl Bayar'ın da Atatürk'ün yolundan saptığı gerekçesiyle bir darbe tecrübesi yaşadığı unutulmamalıdır.

Bu bölümün amacı bütün bu Kemalizmlerin kökenlerinin izini sürmek değil, Mustafa Kemal'in kendi çalışmalarıyla ilgili olan ve 1930'larda ortaya çıkan erken Kemalizm'in kökenlerini ortaya çıkarmaktır. Ayrıca Kemalizm'in politik yönlerinden ziyade, kurucularının Birinci Dünya Savaşı sonrası totaliter rejimlerden uyarladığı ve İttihat ve Terakki önderliğindeki geç dönem Osmanlı otoriter rejimine dayandırdığı bir temel ideolojik öğreti üzerinde durulacaktır.[19] 1930'ların erken Kemalizm'i güçlü bir kişilik kültüne ek olarak üç ana ilkeye dayanmaktaydı: Bilimcilik, Batılılaşma ve Türk milliyetçiliği. Kemalist ideolojiyi oluşturan Cumhuriyet'in kurucusu ve onun taraftarları, mevcut teoriler hakkında kendi yorumlarına dayalı yeni kavramlar bulmaktansa bu kavramları yeniden tanımlamayı yeğlediler. Bahsi geçen kavramlar bu bölümde sırasıyla tartışılacaktır.

KEMALİST BİLİMCİLİĞİN KÖKENLERİ VE DİNE YAKLAŞIMI

Mustafa Kemal üniversite öğrencileri ile düşük rütbeli bürokratlar ve subaylardan oluşan Jön Türk hareketinin ikinci kuşağına mensuptu. Bu genç adamların büyük çoğunluğu, vülger (avam) materyalizm (*Vulgärmaterialismus*) olarak adlandırılan 19. yüzyıl ortalarındaki tuhaf bir Alman felsefesine bağlıydılar. Bu felsefe basitleştirilmiş bir materyalizm versiyonu ile materyalizm,

18 *Celâl Bayar ve Demeçleri,* 1 cilt, *1921-1938, Ekonomik Konulara Dair*, der. Özel Şahingiray, Doğuş Ltd. Ortaklığı, Ankara, 1955, s. 241.

19 Erken Kemalizm ve Avrupa'daki totaliter düşüncenin bunun üzerindeki etkisinin siyasal yönleri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Fikret Adanır, "Kemalist Authoritarianism and Fascist Trends in Turkey During the Interwar Period", *Fascism Outside Europe* içinde, der. Stein Ugelvik Larsen, Social Science Monographs, Boulder, Colorado, 2001, s. 313-361.

bilimcilik ve sosyal Darwinizmden etkilenen düşüncelerin bir karışımıydı. Jön Türkler, dine karşı son derece düşmanca bir tavır takınmış olsalar da pek çoğu Alman materyalistlerini Tanrı'ya taparcasına sevmekte ve onların eserlerine, özellikle Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvvet* (*Kraft und Stoff*) adlı eserine kutsal bir kitap gibi muamele etmekte hiçbir beis görmüyorlardı. Aslında Jön Türklerin tutumu, doğrudan Dostoyevski'nin *Ecinniler* romanından alınmış gibi görünmektedir; *Ecinniler*'deki kahramanın bir balta ile saldırdığı Hıristiyan ikonların yerini Ernst Haeckel, Jacob Moleschott, Karl Vogt ve Büchner'in kitaplarının durduğu mumlarla süslenmiş rahleler almıştı.[20] Osmanlı materyalistleri, 19. yüzyıl Alman vülger materyalizmi ve bunun ampirik dünyaya yönelik özel vurgusu ile 18. yüzyıl Fransız materyalizminin Voltaire ve Baron d'Holbach gibi filozofları arasındaki gerginlikten rahatsız değildi. Geç Osmanlı döneminde materyalizm, sadece Alman materyalizminin basitleştirilmiş hali değil aynı zamanda birbirinden çok farklı fikirlerin bir karışımıydı ve bu fikirlerin ortak paydası da dinin reddedilmesiydi. Jön Türkler o dönemde son derece marjinal bir grup olmalarına rağmen yaklaşık on yıl boyunca halifeliği de temsil eden Osmanlı'yı yönetecek ve sonra onun kalıntıları üzerinde laik bir ulus-devlet inşa edeceklerdi. Orijinal ortamına tamamen yabancı bir bağlamda Alman vülger materyalizminin en anlamlı meyvelerini vermesi ve ilkelerinin daha basitleştirilmiş bir versiyonunun zaman içinde Türkiye Cumhuriyeti ulus-devletinin ideolojik dayanaklarından biri olması aslında kaderin tuhaf bir oyunuydu.

İmparatorluğun hastalıkları söz konusu olduğunda bilimi her derde deva olarak benimsemiş bir kuşağın eğitimli sınıfına mensup olan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları olan Mustafa Kemal ve arkadaşları, vülger materyalizm doktrinini müreffeh, rasyonel ve dinsiz bir modern toplum inşa etmenin el kitabı olarak görüyorlardı. "Herkes İçin Kimya Dersleri"[21] veren, "doğaüstü" olaylar için bilimsel açıklamalar sağlayan ve evrim sebebiyle nesli tükenen türleri gösteren basit çizimlerle Darwinizm'in özünü aktaran *Musavver* ve *Cihan* gibi Osmanlı dergileri heyecanla okunmaktaydı.[22] Avrupa'daki *Die Gegenwart*, *Die Natur* ve *Science pour tous* gibi benzerlerinin popüler olarak algılanmasının aksine Osmanlı'daki materyalist yayınlar, ciddi bilimsel dergiler olarak muamele gördü ve "bilim tek hâkimdir" söylemi

20 F. M. Dostoyevsky, *Besy: Roman v trekh chastiakh*, Khudozhestven naia literatura, Leningradskoeotdelenie, Leningrad, 1989, s. 327-328.

21 Abdullah Cevdet, "Herkes İçün Kimya", *Musavver Cihan,* no. 4, 23 Eylül 1891, s. 30-31; no. 34, 27 Nisan 1892, s. 266-268.

22 Örnek için bkz. *Musavver Cihan,* no. 43, 30 Ağustos 1892, s. 344.

bu dergilerin en kayda değer mesajı ve bir kuşağın sloganı oldu. Sonuç olarak bu kuşağın eğitimli sınıfının büyük bir kısmı, bilim ve din arasındaki bitmez tükenmez bir mücadele kavramı etrafında şekillenen bir insanlık tarihi görüşünü destekliyordu. Bu mücadele, bilimin yeni ve sonuncu din olarak taç giyme zaferi ile sona erecekti. Bu kuşak, dünyanın sonu hakkında beklentileri olan millenarianistlerin çoğu gibi bilimin zaferini kendileri hayattayken göreceklerine inanma eğilimindeydi. 1897'de Türkçe'ye *Niza'-i İlm ü Din* adıyla çevrilen John W. Draper'in *İlim ve Din Çatışması* (*Conflict Between Religion and Science*) adlı kitabı, beklendiği üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nda en çok rağbet gören kitaplardan biri haline geldi.[23]

Osmanlı Askerî Tıp Akademisi'nde İttihad-ı Osmanî Cemiyeti adında bir topluluk kurulduğunda; bilimin yönlendirdiği bir grup kişi tarafından benimsen Jön Türk hareketinin kontrolü 1889'dan sonra güç kazanmaya başlamıştır. İttihad-ı Osmanî Cemiyeti'nin ilk üyelerinden Dr. Şerafeddin Mağmumî, "bilimsel değildir"[24] diyerek şiiri bırakma tavsiyesiyle ün kazanmıştır. 1895 yılında, hareketin liderliğini üstlenen koyu bir pozitivistin ısrarı üzerine, kuruluşun adı Osmanlı İttihat ve Terakki Komitesi olarak değiştirildi.[25] Osmanlı İttihat ve Terakki Komitesi'nin materyalist bir öğrenci kulübünden, devrim planlayan ve devrim için çalışan aktivist bir komiteye dönüşmesi daha sonraki yıllarda, özellikle 1908'deki Jön Türk devriminden sonra, mevcut bilimsel gündeminin gizlenmesine neden oldu. Bilimcilik ilkesi hiçbir zaman terk edilmedi; bununla beraber modern Türkiye'nin kurucuları din ile bilimin çatışmasının önemini vurgulamada daha açık olabildiler.

Daha önce de belirtildiği gibi, 1880'lerin başında doğan Mustafa Kemal Jön Türkler'in ikinci kuşağına mensuptu. Şüphesiz ki Selanik'te yetişmesi ve laik kurumlarda eğitim alması Mustafa Kemal'i dinî kurumları eleştirel olarak düşünmeye yöneltmişti. Harp Akademisi (tanınmış mezunlarından biri olan Beşir Fuad'ın 1877 yılında yaşamın salt "bilimsel" bir fenomen olduğunu kanıtlamak için intihar etmesine rağmen)[26] Osmanlı İmparatorluğu'ndaki materyalist aktivizmin kaynağı değildi. Mustafa Kemal de yaşıtlarının çoğu gibi ha-

23 J. W. Draper, *Niza'-i İlm ü Din* çev. Ahmed Midhat, 4 cilt, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1313 (1895) - 1318 (1900).

24 M. Şükrü Hanioğlu, "Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art", *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* içinde, der. Elisabeth Özdalga, Routledge-Curzon, Londra, 2005, s. 32, 90.

25 "İlk Meclis-i Mebusan Reisi Ahmet Rıza'nın Hatıraları (1)", *Cumhuriyet*, 26 Ocak 1950.

26 Orhan Okay, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, s. 68-71.

reketi, ilk olarak dergi ve broşürler aracılığıyla tanımıştı. Büchner'in *Madde ve Kuvvet* kitabından seçmeler okumuştu ve özellikle insan düşüncesinin maddi bir temeli olduğu fikrinden etkilenmişti.[27] Kendi kuşağındaki birçok kişi gibi, Mustafa Kemal de Büchner severler tarafından yaygınlaştırılan vülger materyalizm ile Baron d'Holbach ve Voltaire'in materyalist geleneğini birbirine karıştırmıştı.[28] Daha önce Herbert George Wells'in fikirlerinden türetilen evrim teorisini coşkuyla benimsemesi gibi benzer bir basitleştirme modelinin peşine düşmüştü. O zamanlar Wells, "insanlar bütün diğer sürüngenler gibi denizlerden geldiğinden beri, atalarımız balıklardır. ... Bizler maymunuz ama zihinsel anlamda insanız"[29] diye yazmıştır. Wells'in hayata ilişkin "hayatta kalabilmek için doğal mücadele" şeklindeki sıkça tekrarlanan referansları, Huxleyian sosyal Darwinist fikirleri açığa çıkarmıştır.[30] Ulus-devletin kurucuları Mustafa Kemal ve arkadaşları, Wells'in *Tarihin Özeti* (*The Outline of History*) adlı eseri aracılığıyla Thomas Henry Huxley'in Darwinizm ile ilgili yorumlarını benimsemişti. Evrenin yaratılışından modern zamanlara kadar tarihi açıklama girişimi 1931-1941 yılları arasında Türk liselerinde okutulan derslerdeki tarih düşüncesine temel oluşturdu.

Popüler materyalizmin başlıca eserlerini okuduğu ve okuduklarından derinden etkilendiği halde Mustafa Kemal, esas itibariyle hiçbir zaman bilimsel kimliğe sahip bir düşünür olmadı. Okuduklarından, dinin, bilimin teşvik ettiği ilerlemeye engel olduğuna dair bir kanaat getirdi. Onun en iyi bilinen vecizelerinden biri olan "Hayatta en hakikî mürşit ilimdir" sözü, insan yaşamının her alanında bilime kapsayıcı bir rol atfeden bu yalın dünya görüşünü açıkça ortaya koymaktadır. Hatta sözlerine, "İlim ve fennin dışında yol gösterici aramak gaflettir, cahilliktir, doğru yoldan sapmaktır" diye devam ederek de dine yönelik üstü örtülü bir eleştiri yapmıştır.[31] Atatürk'ün din hakkındaki kitapların üzerine karaladığı notlar, açıkça bilimciliğin izlerini

---

27 *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, der. Recep Cengiz, Anıtkabir Derneği Yayınları, 8, Ankara, 2001, s. 439-440; *Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung*, 16. Baskı, Verlag von Theodor Thomas, Leipzig, 1888, s. 267-269.

28 *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, der. Cengiz, 8, s. 396-407; [Paul-Henri Dietrich d'Holbach], *Le bon sens du curé Meslier, suivi de son testament*, Au Palais des Thermes de Julien, Paris, 1802, s. 175, 178, 181-183, 287-289, 291, 300-302.

29 Ruşen Eşref Ünaydın, *Atatürk: Tarih ve Dil Kurumları Hâtıralar*, 7 cilt, *Türk Dil Kurultayında Söylenmiştir*, T.D.K, Ankara, 1954, s. 53; H. G. Wells, *The Outline of History: Being a Plain History of Life and Mankind*, Review of Re-views, New York, 1924, s. 23.

30 Örnek için bkz. "Tarsus'da Gençlerle Konuşma, 21.III.1923", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* içinde, 2 cilt, *1906-1938*, der. Nimet Unan, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1952, s. 133.

31 "Samsun Öğretmenleriyle Konuşma, 22.XI.1924", *a.g.e.* içinde, s. 197.

taşımaktadır. Örneğin, dinlerin insan yapımı olduğunu ve somut tarihsel koşullarda peygamberler tarafından üretildiğini şöyle ifade eder: "Musa, Yahudilerin Mısırlıların eziyetleri altındaki inleyişlerine son vermek için uğraşan biriydi"[32] veya "İsa, yaşadığı çağın sonsuz yoksulluğunu anlayan ve çağının acılarına, bir sevgi dini içinde reaksiyon veren biriydi."[33] İslâm'a gelince, Atatürk İslâm'ın "Arapların ulusal evrimin bir sonucu olarak değil, Muhammed'in ortaya çıkışının bir sonucu olarak yükseldiği"[34] yönündeki yorumu kabul ediyordu.

Bu tür eleştiriler, Hollandalı oryantalist Reinhart Dozy'nin de iddia ettiği ama aslında Aloys Sprenger tarafından ileri sürülen; İslâm'ın ortaya çıkışının Hz Muhammed'in sözde kuvvetli histerisinden kaynaklandığı yönündeki bir iddianın benimsenmesine kadar gitmiştir. Bu tezler, başlangıçta bir Jön Türk dergisinin yayımlandığı Cenevre ve Kahire'de, daha sonra da Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentinde yayılmıştır.[35] İronik bir şekilde adı *İctihad* olan bu dergi, İslâm'ın sadece geleceğin yeni dinsiz toplumunu oluşturmak için kültürel bir kaynak olarak kullanılabileceği düşüncesini muhafaza ederek İslâm'ı materyalist bir felsefe olarak yeniden şekillendirmeye çalışıyordu. Dogma, mit, doğaüstü emir ve törenler ve ritüellerden bağımsız yeni bir din fikri, Fransız filozof-şair Jean-Marie Guyau'dan alınmış ve geç Osmanlı dönemindeki bilim insanlarının vizyonunda temel bir ilke haline gelmişti.[36] Doğal olarak dergi tüm aktörlerde güçlü tepkiler uyandırdı. Mekke Şerifi Hüseyin, bu derginin sayfalarında yayımlanan İslâm'a yönelik saldırıları 1916'daki Arap İsyanı'nın[37] önde gelen nedenlerinden biri olarak gösterirken, Mustafa Kemal'in Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yer alması için *İctihad* dergisinin editörüne 1925 yılında şunları dediği söylenir: "Doktor, bugüne kadar birçok şey hakkında yazdınız. Şimdi onları gerçekleştirebiliriz."[38] Ayrıca bu derginin sayfalarında din, modernlik ve Batılılaşma konularında en uç tezleri

---

32 "Subay ve Kumandan ile Konuşmalar", *Atatürk'ün Bütün Eserleri* içinde, 1 cilt, *1903-1915*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1998, s. 168.

33 *A.g.e.*

34 Şerafettin Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1982, s. 23.

35 M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 32.

36 Hanioğlu, "Blueprints for a Future Society", s. 62-66.

37 Sülayman Musa, *al-Husayn ibn 'Ali wa'l-thawra al-'Arabiya al-kubra*, Lajnat Tarikh al-Urdun, Amman, 1992, s. 134.

38 M. Şükrü Hanioğlu, "Garbcılar: Their Attitudes Toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic", *Studia Islamica* 86, 1997, s. 147.

ileri süren iki aydın; Celâl Nuri (İleri) ve Kılıçzâde Hakkı (Kılıçoğlu) da Cumhuriyet'in kurucusunun desteğiyle milletvekili oldular.

Mustafa Kemal daha sonra efsanevi bir değişim habercisi olarak idealize edilmiş olsa da aslında O'nun herhangi bir potansiyel devrimci lidere sunulan seçenekler yelpazesinin sınırlı olduğu bir toplumsal bağlamda ortaya çıktığını fark etmek önemlidir. Burada anlaşılması gereken bir diğer önemli husus, Mustafa Kemal'in reform programının ana dayanakları olmaya sevk edilen radikal fikirlerin büyük ölçüde 20. yüzyıl başındaki entelektüel çevrelerde oluşturulduğu ve Jön Türk devriminden sonra açıkça ifade edildiğidir. Örneğin, 1920'lerde moderniteye ulaşma amacıyla dinin yerine başka şeyleri ikame etmeyi hedefleyen yeni Cumhuriyetin programının temel unsurları, 20 yıl önceki *İctihad* sayfalarında bulunabilirdi. Nitekim, bilim çevreleriyle uyumlu birçok eski Jön Türk, daha sonra Mustafa Kemal'i onların fikirlerini gerçekleştiren bir "kurtarıcı otorite" olarak tanımladı.[39]

Birçok Osmanlı aydını gibi Mustafa Kemal de Osmanlı kültürünün derinlerine saklanmış olan İslâm'ın sihirli bir değneğin dokunuşuyla yok edilemeyeceğini fark etmişti. Bu yüzden dine karşı çağdaşı Sovyetler Birliği'nden daha yumuşak bir yaklaşımı benimsedi. Bu tutum, II. Meşrutiyet dönemindeki Batılılaşma yanlılarının ünlü deyişi ile özetlenebilir: "Din avamın ilmi, ilim havasın dinidir."[40] Bu düşünceye göre ağırlıklı olarak Müslümanların yaşadığı bir toplumda, İslâm'a topyekûn bir saldırı akıllıca olmayacaktır. Bunun yerine, ilerleme için bir araç olarak hizmet etmek üzere İslâm'ın yeniden tanımlanan bir versiyonu tercih edilebilirdi.

Mart 1924'te halifeliğin kaldırılmasıyla aynı gün Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması, İslâm'ı yeniden tanımlamak ve kontrol etmek üzere iddialı bir dinî reform programının yeni rejim ve bu rejimin lideri tarafından fazlasıyla arzulandığını gösteriyordu. Yeni yönetimin sıkı kontrolü altındaki bu kurum, eski dinî kuruluşun müsaade ettiği İslâm'ın yorumlanmasındaki sınırsız serbestliği nispeten sonlandıracaktı. Mustafa Kemal, Sovyet liderlerinin yaptığı gibi kitlelerin gözünde dini alay konusu haline getirecek bir kampanya başlatmak istemedi. Aslında Mustafa Kemal, İslâm hakkındaki sert eleştirel görüşlerini yurttaşlık bilgisi için hazırlanan bir resmî kitap taslağında bile sansürledi ve daha sert tenkitleri diğer ideologlara bıraktı.[41] 1914 öncesi

39 İbrahim Temo, *Atatürkü N'için Severim?* (*Medgidia*), 1937, s. 8.
40 Abdullah Cevdet, "Şehzâde Mecid Efendi Hazretleri'yle Mülâkat", *İctihad*, no. 57, 20 Mart 1913, s. 1257.
41 Afet [Âfet İnan], *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1931, s. 1-12.

dönemin Batıcıları gibi Mustafa Kemal de dini dönüştürerek daha iyi bir ahlâk için kolay anlaşılır bir kılavuz olmak üzere İslâm'ı kitleler için yeniden şekillendirmek istedi. Buna ek olarak Ziya Gökalp'in *Yeni Hayat* (1918) ve *Türkçülüğün Esasları* (1923) eserlerinde tanımladığı gibi Mustafa Kemal, İslâm'ın Türkleştirilmesini de bu reform programına dahil etmek istiyordu. Böylece, Holbach'ın *Akl-ı Selim*'i (*Le bon sens*) gibi anti-dinî yayınların bolluğu devlet destekli görünürken ve *İctihad* ve *Hür Fikir* gibi aşırı din karşıtı dergiler sınırsız özgürlüğün tadını çıkarırken devlet de büyük bir reform programı başlattı.

Bu girişimin ardındaki ana fikir, 16. yüzyıl Protestan Reformu'na benzer bir reform programının 20. yüzyıl Türk rönesans'ını harekete geçirecek olmasıydı. Vehhabilik ve Selefilik gibi püritanist Müslüman hareketler İslâm'ın orijinal kaynaklarına dönmeyi yeni bir ortodoksi yaratma uğruna isterken aynı isteği Mustafa Kemal ve Kemalizm takipçileri bir Türk rönesansı gerçekleştirmek için taşıyorlardı. Bu bağlamda, Lüterci veya Kalvinist hareketlerin Hıristiyanlıkta gerçekleştirdiği değişime benzer bir değişimi meydana getirmek istiyorlardı; hatta Türkiye'deki Amerikan büyükelçisi Charles H. Sherrill de onların çabalarını Luther ve Wycliffe ile karşılaştırmıştır.[42]

1923 yılında, Mustafa Kemal üç kıtadan alınan kitaplarla oluşturulan yeni bir kütüphanenin dinî reformu gerçekleştirecek "çağdaş müçtehitler" için bir kaynak olacağını açıkladı. 1925 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesine ve çok ciltli bir Türkçe Kur'an tefsiri ile hadislerin şerhinin hazırlanmasına karar verdi.[43] Anadilde böyle kaynakların bulunmasının 1534'teki Luther'in İncil'i ile benzer bir etki yaratacağı varsayıldı. Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesi bir ilk değildi: Tıpkı İncil'in Alman dillerine çevrilmesi gibi Türkî dillere ilk çeviriler de yüzyıllar öncesine kadar gitmektedir. Ayrıca, 1841'den sonra daha çağdaş bir Türkçe ile birkaç güncel versiyon da ortaya çıkmıştır. Fakat yeni bir çevirinin dinde saflaşmaya, Türkler için bir tür yeniden birleşmeye ve kitleler içinde yeni bir rönesans'a yol açacağı tahmin edilmiştir. Benzer şekilde, 1927 yılından itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı sadece Cuma namazlarında verilen hutbe konularına karar vermekle kalmıyor; ayrıca dualar ile Kur'an ayetleri ve hadislerden yapılan alıntıların Türkçe tercümelerinin de okunmasını şart koşuyordu. Bundan

---

42 Charles H. Sherrill, *A Year's Embassy to Mustafa Kemal*, Scribner, New York, 1934, s. 193-196.

43 Elmalılı Muhammed Hamdi (Yazır) tarafından 1935 ve 1938'te 9 ciltlik bir tefsir olarak *Hak Dini Kur'an Dili* meydana getirildi. 1928 ve 1948 yılları arasında *al-Tajrid al-sarih li-ahadith al-Jami al-sahih*'in 12 ciltlik bir tercümesi hazırlandı.

böyle herhangi bir uyarı veya yorum sadece Türkçe yapılacaktı; ancak, tamamen Türkçe'ye geçiş denemeleri fazla ilgi görmedi ve 1928'den sonra terk edildi. 1932 yılında Mustafa Kemal'in hutbelerin frak üstüne palto ile ve başa bir şey giymeden verilmesine yönelik hükmü de benzer bir kaderi paylaştı.[44] Yine de aynı yıl içinde yapılan yasal değişiklikler, namaz ritüelinin üç aşamasında Türkçe kullanımını zorunlu kıldı: Ezan, kamet ve tekbir.[45]

Mustafa Kemal ve cumhuriyetçi liderler, artık Türkçe'de de bulunan orijinal kaynakların din müessesesini dönüştüreceğini, ulemanın ve tarikatların hükmünü yitirmesine ve "Türk İslâmı"nı teşvik etmenin yanı sıra dini özelleştirmeye yardım edeceğini öngörmüşlerdi. Bu nedenle iddialı bir reform projesi başlatılırken, cumhuriyet otoriteleri 1924 yılında medreseleri kapattı ve 1925 yılında da tüm tarikat ve tekkeleri yasakladı.[46] Mustafa Kemal'in sözleriyle: "En doğru, en hakiki tarikat, tarikat-ı medeniyyedir" ve "Bugün ilmin, fennin, bütün şümûlüyle medeniyetin muvâcehe-i şûlepâşında filan veya falan şeyhin irşadıyla saadet-i maddiye ve mâneviye arayacak kadar iptidâî insanların, Türkiye camiâ-i medenîyesinde mevcûdiyetini asla kabul etmiyorum."[47] Ortodoks ve Sufi dinî kurumların ve geleneksel din eğitiminin ortadan kaldırılması ve bunların yerini anadilde mevcut orijinal kaynakların alması düşünülmüştür. Böylece ilerlemeye, modern hayata, bilim ve Türk milliyetçiliği içeren bir ideolojiyle yönetilen bir topluma elverişli yeni bir İslâm vizyonu oluşturmanın yolu açılacaktı.

Açıkçası, cumhuriyetçi liderler Kur'an yorumlama üslubunun potansiyelini gözlerinde fazla büyüttüler ve kutsal İslâmî metinler ile hadis külliyatının Türkçe çevirisine çok umut bağladılar. İslâm'ın Türkleştirilmesine yönelik çabalar, kitleler arasında ancak sınırlı bir ilerleme kaydedebildi. Elitlerin yüceltilmesine rağmen dindar Müslümanlar bu girişimler karşısında genel olarak eleştirel bir duruş sergilediler ve böylece tüm dinî törenleri Türkçeleştirmeyi hedefleyen cumhuriyetçi liderler, reform programının son aşamasını asla hayata geçiremediler. Aslında Selefiler tarafından savunulan orijinal kaynaklara dönüş tezi Arapça metinleri anlayabilen Arap kamuoyu üzerinde bi-

---

44 Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 239-240.

45 Dücane Cündioğlu, *Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet,* 1 cilt, *Türkçe Namaz, 1923-1950*, Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 92-93.

46 "Tekye ve Zâviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedârlıklar ile Bir Takım Ûnvanların men' ve İlgasına Dair Kanun" (Kanun no. 677, 30 Kasım 1925), *Türkiye Cumhuriyeti Sicill-i Kavanini* içinde, der. Sarkiz Karakoç, Cihan Matbaası, Istanbul, 1926, s. 2-18.

47 "Kastamonu'da İkinci Bir Konuşma, 30.VIII.1925", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* içinde, 2 cilt, *1906-1938*, der. Unan, s. 218.

le beklenenden az etkiye sahip olmuştu. Türkiye'de 1950 yılında yapılan ilk serbest seçimlerde tek parti iktidarının düşüşü, dinî reformların da sona erdiğine işaret ediyordu ve bu tarihte ezan bir kez daha Arapça okunmaya başlandı. Sonuçta birçok Batılı aydın gibi, erken dönem Cumhuriyet liderleri de İslâmî sosyal ağları yeterince önemsemediler ve dinin geçmişte kalan bir anı olacağını zannederek yanıldılar.

Bu laikleştirme mevzuatına ek olarak Mustafa Kemal yeni laik geleneklerin yerleşmesini amaçlayan reformları desteklemiştir. Bu değişikliklerin çoğu İslâmî sembollerin kaldırılmasını ve bunların Hıristiyanlıkla ilgili muadilleriyle değiştirilmesini gerektirmiştir. 1925'te Gregoryen takviminin kabulü (M.Ö. ve M.S. kavramlarını da içermektedir), 1926'da fesin yerini Avrupa usulü şapkaların alması, 1928'de Osmanlıca yazıdan modifiye edilmiş bir Latin alfabesine geçiş ve 1935'te haftalık tatil olarak Cuma günü yerine Pazar gününün kabulü – tüm bunlar, Türk toplumunda İslâm'ın etkisini zayıflatırken seküler bir yaşam şeklini güçlendirmiştir.

Laiklik taraftarlarının 1905'teki "iki Fransa'nın savaşı"ndan zaferle çıkışından derinden etkilenen birçok Jön Türk gibi Mustafa Kemal de Fransız laikliğini otantik bir laiklik biçimi olarak görüyor ve bunu Türkiye'de harfiyen uygulamak –hatta daha ileri götürmek– istiyordu. Fransa'daki benzeri gibi Türkiye'deki laiklik sadece devlet ve cami arasında bir ayrım yaratmak yerine dini kontrol altına almayı ve dinin özel durumunu zayıflatmayı amaçlamaktaydı. Erken Kemalizm, din karşısında düşmanca bir tavır benimsedi ve laikliğin sadece otantik değil aynı zamanda yegâne olan bu formunu içselleştirdi. Üstelik dinin bilimsel olarak yorumlanması sonucunda Kemalizm, dindarlığı laikliğin antitezi olarak gördü. Mustafa Kemal'in aksine, erken dönem Kemalist ideologlar İslâm'ı yeniden şekillendirmeyi kayda değer bulmadılar ve Kemalizm'i böylesi bir laikliğe dayalı olan bir din haline getirmek istediler. Milletvekili Şeref Aykut, 1936'da yayımlanan *Kamâlizm* adlı kitabında bunu "yaşam inancını teşvik eden bir din" olarak adlandırmıştır.[48] 1945 gibi geç bir tarihte, Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan Türkçe sözlükte din ile ilgili olarak metaforik anlamda şu açıklamaya ve örneğe yer verilmiştir: "Tutkulu biçimde bağlanılan bir fikir veya ideal. Kemalizm Türk'ün dinidir."[49] Aynı şekilde, Behçet Kemal Çağlar'ın Mustafa

48 Şeref Aykut, *Kamâlizm: C.H. Partisi Programının İzahı*, Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, İstanbul, 1936, s. 3.

49 *T.D.K. Türkçe Sözlük: Türk Dil Kurumu Lûgat Kolu Çalışmalarıyla Hazırlanmıştır*, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul, 1945, s. 153.

Kemal'i bir peygamber gibi övdüğü *Mevlid*, Süleyman Çelebi (ö. 1422) tarafından Hz. Muhammed için yazılan meşhur Mevlid'in taklididir.[50] Cumhuriyet Halk Partisi milletvekili Kemalettin Kamu bir şiirinde Atatürk'ün Çankaya köşkünü şöyle anlatmaktadır:

Burada erdi Mûsâ
Burada uçtu İsa
...
Ne örümcek, ne yosun
Ne mûcize, ne füsun...
Kâbe Arab'ın olsun
Çankaya bize yeter.[51]

Kemalizm kendine has laiklik yorumuyla dokunulmaz bir alan yaratarak "dinî" olan hakkında kuvvetli iddialarda bulunmaya devam ederken, din karşısındaki tutumu göreceli olarak yumuşadı ve Kemalizm'in tam teşekküllü bir inanç sistemi olması yönündeki ısrar terk edildi. 1980 darbesi sonrasında ise resmî Kemalizm, barış ortamını İslâm ile sağlamaya çalışmış ve "Türk-İslâm sentezi" tezini desteklemiştir. Tabii bu, sadece erken dönem Kemalizm'in İslâm'a yaklaşımından değil aynı zamanda bu ideoloji ile yeniden tanımlanan ve tekrar üretilen Türk milliyetçiliği fikrinden de büyük bir sapmaydı. Buna Ortodoks Kemalistlerin gösterdiği reaksiyon ise şaşırtıcı olmayan bir şekilde 1930'ların özgün tezlerinin vurgulanmasına ve altmış yıl sonra "ulusalcı" versiyonun biçimlenmesine yol açtı. Anakronizmin önemli bir örneği olmasına rağmen, bu versiyon birçok açıdan Kemalizm'i rakiplerinden daha iyi temsil etti ve katı bir bilim anlayışı ile ruhban karşıtlığına dayalı bir ideolojinin geç öğrenen kalabalıklar olarak adlandırılan kitlelerle arasındaki gergin ilişkilerin kavranmasına yardımcı oldu.

KEMALİST BATILILAŞMANIN KÖKENLERİ

Kemalist Batılılaşmanın kökenlerini, II. Meşrutiyet dönemindeki Batılılaşma yanlısı harekette bulmak mümkündür. Aslında, 1913'te *İctihad* dergisinin iki sayısında yayımlanan meşhur Batılılaşma planı, hem erken dönem cumhuriyetçi reformların hem de Kemalizm'in daha sonraki modernite vizyonunun detaylı bir planı olarak gözüküyordu. Osmanlı'nın son döneminde bile suç

50 Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, Osmanbey Matbaası, İstanbul, 1943, 5, s. 1532-1534.
51 *Kemâlettin Kâmi Kamu: Hayatı, San'atı ve Şiirleri,* der. Gültekin Sâmanoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986, s. 77.

sayılabilecek olan fesin kaldırılması, tesettürün kısmen yasaklanması, tekkelerin kapatılması ve İslâm'ın yeniden düzenlenmesi gibi değişiklikleri öneren yazar tam bir Batılılaşma öneren planını bir hayal ürünü olarak sunmuştu.

II. Meşrutiyet dönemindeki Batılılaşma hareketinin en önemli özelliği, moderniteyi yorumlamasıydı.[52] Bu hareket, farklı modernliklerin varlığını inkâr ettiği gibi Batı modernitesini de yegâne tarz olarak tasavvur etti. Ayrıca, modern bilimsel gelişmeleri de bu yegâne modernitenin itici gücü olarak gördü. Aynı şekilde Batılılaşma yanlıları bu yaşam şeklini belirli toplumlardaki mevcut sosyo-ekonomik dinamiklerin bir sonucu olarak değil, bu dinamiklerin bir belirleyicisinin ta kendisi olarak algıladılar. Bu teze göre, Batı'ya ait yöntemlerin benimsenmesi sosyal ve kültürel hayatta yüzeysel görsel değişikliklerin ötesinde bir dönüşüm getirecekti. Bu nedenle II. Meşrutiyet dönemindeki bilimselci Batılılaşma yanlılarının Avrupa görgüsü ile ilgili önemli eserler vermiş olmaları ve bunların Osmanlı-Türk toplumunda kabul görmesi için çabalamaları bir tesadüf değildir.

Mustafa Kemal derinden etkilendiği II. Meşrutiyet dönemindeki Batılılaşma yanlılarının birçoğu gibi, Osmanlı entelektüel çevrelerinde Ziya Gökalp tarafından popülerleştirilmiş bir tez olan kültür ve medeniyet ayrımını reddetmiştir. Sonuç olarak Batı'nın evrensel medeniyetin merkezi olduğu iddiasını reddeden Malezya Başbakanı Mahathir Muhammed gibi çağdaş Asyalı liderlerin aksine Mustafa Kemal medeniyetin bütün kültürleri içeren ve Batı ülkeleri tarafından şekillendirilmiş bir kavram olduğu kanaatindeydi.[53] Mustafa Kemal'in yeni Türk milliyetçiliği, modern Avrupa medeniyeti ile çatışan bir şey olarak değil aksine bu medeniyetin önemli bir kaynağı olarak Türk kültürünü göklere çıkardı. Mustafa Kemal, "Başka bir medeniyet yoktur. Medeniyet, Avrupa medeniyetidir"[54] yaklaşımıyla büyük çaplı bir Batılılaşmayı destekleyen geç Osmanlı dönemindeki Batılılaşma yanlıları ile hemfikirdi. Mantıklı bir biçimde Mustafa Kemal, Batılı olmayan bir yerel kültürün evrensel medeniyet ile çatışan yönlerinin ortadan kaldırılması gerektiğini düşünüyordu. Bu düşünce zincirinin doğal bir sonucu olarak Mustafa Kemal böyle bir ortamın en önemli örneklerinden biri olan Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde yaşamış olmasına rağmen Batılı olmayan bir modernlik kavramını reddetti. Avrupa'nın "benzersiz ve evrensel medeniyeti"ni

52 [Kılıçzâde Hakkı], "Pek Uyanık Bir Uyku", *İctihad*, no. 55, 6 Mart 1913, s. 1226-1228; no. 57, 20 Mart 1913, s. 1261-1264.

53 "Kültür Hakkında, 29.X.1923", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* içinde, 3 cilt, *1918-1937*, der. Nimet Unan, Türk İnkilâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1954, s. 67.

54 Abdullah Cevdet, "Şime-i Muhabbet", *İctihad*, no. 89, 29 Ocak 1914, s. 1979-1984.

benimsemek, ülke için modernitenin ne anlama geldiğini yeniden tanımlamak ve yerel kültürel (İslâm ile gerçekten ilişkili olan veya ilişkili olduğu varsayılan pek çok geleneği içeren) unsurları yok etmek anlamına geliyordu.

Bu modernite ve Batı tanımı neticesinde Mustafa Kemal 20. yüzyılın en hayret verici sosyal, kültürel ve estetik dönüşüm projelerinden birini başlattı. Bu proje, Türkiye'yi Batı dışı gösteren her şeyin yok edilmesini amaçlamaktaydı. Yine de Mustafa Kemal'e göre bu değişiklikler Türkiye'yi Batılı, modern bir topluma dönüştürmek için yeterli değildi. O, Türklerin "uluslararası" kültürü ve değerleri yaşamlarının her alanında içselleştirmelerini istemekteydi. Esasen Jürgen Habermas tarafından ortaya atılan bir kavramı kullanırsak; Mustafa Kemal sosyal modernite kadar "estetik modernite"ye de sahip olmak istemiş ve ayrıca bu kavramlar arasında nedensel bir ilişki tasavvur etmiştir. Mimarlık ve sanatla ilgili yeni yaklaşımlara yol açan bu görüş, örneğin, geleneksel müzik yerine çok sesli müziğin desteklenmesi gibi sonuçlar da doğurmuştur.

Kemalizm'e göre, Batılı yöntemlerin benimsenmesi sosyal ve kültürel hayatta yüzeysel görsel değişikliklerin çok daha ötesinde bir dönüşüm getirecekti. Önde gelen topyekûn Batılılaşma taraftarlarından Abdullah Cevdet'in 1927'de Türkçe'ye uyarladığı Gaston Jollivet ve Marie-Anne L'Heureux tarafından hazırlanmış olan *Gündelik Davranışların İyi Bilinmesi* (*Pour bien connaître les usages mondains*) adlı eser mantar misali çoğalan adabı muaşeret kitaplarından biriydi; Türklere bir hanımefendinin elinin nasıl öpüleceğini, ev ziyaretlerini, yılbaşı kutlamalarını, ilerleyen derslerde ise yemek servisini ve hatta (kadınlar için) formda kalma egzersizlerini dahi öğretmekteydi.[55]

Yayın hayatına 1934'te başlayan ve Atatürk'ün ölümünden sonra da yayımlanmaya devam eden Türk propaganda dergisi *Kemalist Türkiye* (*La Turquie Kemaliste*) tarafından açıklandığı üzere; Türk kadınları ve köyleri Batı Avrupalı rol modellerine benzemeye başlamıştı. Dergi yazarlarından ve ilk kadın milletvekillerinden biri olan Mihri İffet Pektaş, bu değişim dönemini kendi bakış açısıyla bir aydınlanma süreci olarak tasvir etmişti;[56] halbuki Türkiye'deki diğer bir çok kadın durumu farklı algılıyordu. Avrupa'daki diğer pek çok tek parti yayınına benzemekte olan bu propaganda dergisindeki "ilerici köy" tanımı ise, birçok köy için belirli açılardan yabancıydı.

Toplumsal değişimler, medeniyetin benimsenmesi ve modern mede-

55 Gaston Jollivet ve Marie-Anne L'Heureux, *Mükemmel ve Resimli Âdâb-ı Mu'aşeret Rehberi*, çev. Abdullah Cevdet, Yeni Matbaa, Istanbul, 1928, s. 115-116, 147-195, 316-318, 341, 367.

56 Mihri Pektaş, "Turkish Woman", *La Turquie kémaliste*, no. 32-40, 1939-1940, s. 10-14.

niyete aykırı olduğu düşünülen yerel değerlerin tasfiyesi yoluyla ülkesine Batılı bir görünüm kazandırmayı amaçlayan Mustafa Kemal, Müslüman dünyasında yalnız değildi. Fakat önemli kültürel dönüşümler için kendi ülkelerinde girişimlerde bulunan İran Şahı Rıza Pehlevi ve Afgan hükümdarı Amanullah Han gibi çağdaş Müslüman liderler ile karşılaştırıldığında Mustafa Kemal'in büyük misyonunu gerçekleştirmesine yönelik önemli avantajlara sahip olduğu görülmektedir. Osmanlı İmparatorluğu neredeyse bir buçuk yüzyıldır büyük bir reform programı uygulamış ve 20. yüzyılın başlangıcında (özellikle büyük şehirler dışında, daha derin toplumsal katmanlara nüfuz edemediyse de) kendi Osmanlı modernitesini şekillendirmişti. Ciddi kodlama girişimleri ise hem Batılı hukuk kaidelerine hem de İslâm'a bağlı olan melez bir hukuk sistemi ile sonuçlanmıştı. Bu durum sosyalist hareketler, sendikalar, materyalist dergiler, kadınların oy hakkı, güzel sanatlar okulu, piyangolar, sinemalar, tiyatrolar ve kadın korsesi reklamlarının da bulunduğu gazetelerle şekillenen bir imparatorluktu. İmparatorluğun son halifesinin çıplak kadın resimleri yaptığı ve konçertolar bestelediği de biliniyordu. Elbette bu değişikliklerin çoğu sadece elitleri etkiledi ve Osmanlı elitleri Batı'daki emsallerinden sayıca çok daha az ama yeterince gerçektiler.

Mustafa Kemal'in tanımladığı gibi "medeniyet" ithal etmek ve bu süreçte Türkiye'yi Batı'nın bir parçası haline dönüştürmek için bireylerin çevrelerindeki dünyayı değiştiren iddialı bir dönüşüm programı başlatıldı. Bunlar sadece yüzeysel ve şekli değişiklikler olarak görülemez. Daha çok ideolojik bir ilgi ve derin, geniş kapsamlı niyetler söz konusuydu. Reformlar, yazıdan konuşmaya, giyimden üretim sanatına, geçmişi anlamaktan zaman içinde kendini bulmaya ve aidiyet duygusu gelişiminden kimlik oluşumuna kadar bütün yaşamı kuşatmıştı. Bu nedenle reformların derin toplumsal katmanlara nüfuz edemediği ve sadece teknik değişiklikler olarak kaldığı yorumunu yapmak çok basit olacaktı. Mustafa Kemal'in cesurca başlattığı reformlar, kitlelere ulaşmadaki yetersizliğine rağmen Türk toplumunu büyük ölçüde değiştirmekle kalmayıp yeni bir dünya görüşüne sahip genç bir elit topluluğun da şekillenmesini sağladı. Bir Avrupalı 1938'deki Ankara'yı kozmopolit Osmanlı İmparatorluğu'nun 1918'deki başkentinden daha Batılı bulurdu. Resmî mimarisinin fonksiyonel, küp biçiminde parçaları ile yeni ve modern Ankara orta büyüklükte bir Avrupa kentini andırıyordu: Nüfusunun çoğu Avrupalılar gibi giyinen, yaşayan ve eğlenen bürokratlardı. 1929'da Ankara valisi olan Nevzat Tandoğan, kötü giyinmiş veya geleneksel kıyafetler içindeki in-

sanların şehrin yeni, sterilize bölümüne girmesine izin vermemiştir.[57] Ayrıca Avrupalı bir ziyaretçi Latin alfabesi ile yazılmış "telefon" gibi bazı levhaların anlamını kolayca çözebilir, Cuma günü işlerini halledebilir ve ay veya günleri anlamakta hiçbir sorun yaşamazdı.

Cumhuriyet rejimi propaganda araçlarını tekelleştirdiği halde toplumu tamamen dönüştüremedi. Halk Evleri ve Halk Odaları gibi zayıf birimler, büyük bir kısmı hâlâ okuma yazma bilmeyen ve tüm kampanyalara rağmen geleneğe derinden bağlı olan kırsal nüfusa bu doktrini aşılayamadı. Geleneğe bağlı olan kesim kâğıttan bir kaplan değildi, radikal değişikliklere karşı savunma amaçlı bir tutum benimsemişlerdi. Fakat Mustafa Kemal'in reformları, Şah Rıza Pehlevi'nin İran'ın Batılı olmayan tasvirlerini yapma yasağı gibi "yüzeysel" önlemlerin ötesine geçti.[58] İki durum arasındaki fark şudur ki; Türkiye'deki rejim, Türk toplumunu tamamen dönüştürememiş olsa da etkisi izole alanlar oluşturmanın ötesine geçmiştir. Elitlerin büyük bir bölümü yeni modernizmi içselleştirdi ve bunu modernitenin tek formu olarak gördü. Nüfusun "elit" diyebileceğimiz kesimi, doğal olarak toplumun "geleneksel" unsurlarından daha azdı ama İran veya Afganistan'daki benzerleri ile karşılaştırıldığında yine de sayıca çoktu. Gelenek ve gelenekçiler, rejimin getirdiği yeni modernitenin meydan okuyan pratiklerine yavaş yavaş karşılık verdiler. Bu nedenle yeni bir ideolojiyi heyecanla kucaklayan elit bir sınıfın ve kentli üst ve orta sınıfların ortaya çıkışının önemi göz ardı edilmemelidir. Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana bu sınıf ve onun ideolojisi modern Türkiye'ye hükmetmiştir.

Özellikle erken dönemde Kemalizm'in Batılılaşma ilkesi, bilimcilik ayağı ile ilgiliydi. Kemalizm'in açıkça ilan ettiği gibi modern olmak sadece daha iyi değil aynı zamanda daha bilimseldir; ve bu durum bilimsel gelişmelerin bir sonucudur. Ayrıca Kemalizm, geleneğin "evrensel medeniyeti" içeren modernitenin meydan okuyuşuna karşılık veremeyeceğini iddia etmekteydi. Bu sebeple Kemalizm için modernite seviyesinin önemli belirleyicileri giyim, şapka ve müzik tarzıydı. Türkiye'yi Batı'nın bir parçası haline getirme amaçlı reformlar, bir gayri-İslâmîleştirme faaliyeti olarak görülmekteydi ama tamamen gayri-İslâmî bir toplum da tasvir edilmedi. Değişiklikleri gönülden kucaklayan sınıflarla beraber İslâmcılar ve muhafazakârlar da reformlardan etkilendi. Mustafa Kemal'in reform programının uygulanması sonrasında

57 Funda Şenol Cantek, *"Yaban"lar ve Yerliler: Başkent Olma Sürecinde Ankara*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 218-224.

58 Vincent Monteil, *Iran: "Petite planète"*, Éditions du Seul, Paris, 1957, s. 13.

çok farklı bir Türk İslâm tipi ortaya çıkmıştı. Erken Cumhuriyet dönemi reformları sırasında Mısırlı Şeyh Muhammed al-Ghunaymi el-Taftazani telaş içinde, yakın gelecekte Türkiye'de Kur'an'ın sadece müzelerde görülebileceğini ifade etti.[59] Fakat olaylar onun yanıldığını kanıtladı ve Mustafa Kemal'in reformlarıyla uyanan yeni modernite ile ilişkileri yeniden tanımlanmış bir Türk İslâm tipi ortaya çıktı. Erken Cumhuriyet dönemindeki dönüşüm sırasında Avrupa Birliği üyeliği yolunda Türkiye'ye İslâmi bir partinin öncülük edeceğini çok az insan tahmin edebilirdi.

Akademisyenler, Mustafa Kemal Atatürk'ün Batılılaşma konusundaki girişimlerini ve bu bağlamda daha sonraki Kemalist yaklaşımı 18. yüzyıl sonlarına kadar takip edilebilen uzun vadeye yayılmış Osmanlı Avrupalılaşma hareketinin bir devamı olarak gördüler. Ancak erken Cumhuriyet ve Kemalizm'in Batılılaşma ile ilgili vizyonlarını bu şekilde tarihselleştirmek; bunlar ile Osmanlı dönemindeki Batılılaşma anlayışı arasındaki önemli farkları gizlemektedir. Osmanlı'nın moderniteye ilk tepkisi, büyük ölçüde "Avrupalılaşma" (genellikle "Batılılaşma" olarak adlandırılırdı) başlığı altında kategorize edilebilirdi; fakat, 19. yüzyıl itibariyle gelişen kültürel etkileşim süreciyle beraber bir Osmanlı modernitesi oluşturma fikri neredeyse tamamlanmıştı. Ancak Kemalizm'in ve genç Cumhuriyet'in Batılılaşma anlayışı, bu vizyondan büyük ölçüde farklıydı. Aslında bu, II. Meşrutiyet dönemindeki Batılılaşma vizyonunun yenilenmiş versiyonundan başka bir şey değildi ve bu nedenle kökeni sadece 1908'e kadar gidebilmekteydi. Önceki kuşaklar gibi "tek bir medeniyet" fikrini vurgulamak, olası farklı modernitelerin varlığını reddetmeyi beraberinde getirmiştir. Kemalist Batılılaşma, bir Türk modernitesi yaratmayı hedeflemedi ama "evrensel medeniyet" terimini kullanarak moderniteyi almak istedi.

KEMALİST TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN KÖKENLERİ

Kemalist Türk milliyetçiliği oldukça orijinaldi ve özellikle Mustafa Kemal'in kendi yorumunu yansıtmaktaydı. Mustafa Kemal, Abdülhamid dönemindeki Türkçülük fikrinin 1904'ten sonra filizlenişini yakından izlemişti. Erken dönemde Türkçüller ırk kavramına önem vermediler; zira dönemin ırk tasniflerine göre Türkler, diğer Asya halkları ile birlikte, ırk piramitinin en alt basamağında görülüyordu. 1904/1905 Rus-Japon Savaşı (ki Mustafa Kemal yakından takip etmiştir) sonrasında ırk, Türkçülüğün ana temalarından biri ol-

59 Gotthard Jäschke, "Der Islam in der neuen Türkei: Eine Rechtsgeschichtliche Untersuchung", *Die Welt des Islams* 1, no. 1-2, 1951, s. 168-169.

muştur. Japonya'nın zaferleri, Jön Türkler ve Osmanlı aydınları arasında ırk teorisi ve Türkî geçmişe yönelik bir ilgi doğurmuştur. Jön Türk dergilerinden ikisi; İttihat ve Terakki'nin resmi organı *Şûra-yı Ümmet* ve entelektüel periyodik *Türk* dergisi, imparatorluk için çalışan Türklere merkezi bir rol atfederek yeni bir Türkçülük fikrini tanıttı[60] ve Yusuf Akçura "ırka dayalı bir Türk milliyetçiliği"ni[61] Osmanlı Devleti'nin alternatif politikalarından biri olarak ilan etti. Bu bağlamda, 1906'da Mustafa Kemal biri Arnavut ve diğeri Türk olan iki ordu mensubu ile girdiği tartışmada Arapların geleneksel olarak kabul edilen soyluluklarını reddetmiş ve bunun yerine "Türk ırkının soylu niteliklerini"[62] vurgulamıştı. Mustafa Kemal, daha sonraki kariyerinde "Türk Tarih Tezi"nin oluşturulması sırasında da Türklerin ikincil, sarı ırka ait olduğu yönündeki Avrupa merkezli iddiaları kınamıştır.[63]

Kemalizm'in üçüncü ilkesi olan Türk milliyetçiliğinin yeniden tanımlanması, daha önce adı geçen Türkçülükten ilham aldı ama yeni doğmakta olan bu entelektüel akımı yeni ufuklara taşıdı. Bu proto-milliyetçi ideolojiyi sürdüren bir Jön Türk olarak Mustafa Kemal, Türk milliyetçiliğini bilim ve frenolojiye dayalı ırksal modeller ile Darwinci popüler evrim teorileriyle desteklemek istedi. Kimlik oluşumunda ancak böyle bir milliyetçilik, dinin yerini alabilirdi. Resmî tarih tezi ile ifade edildiği gibi Türkler evrimlerinin "derin ırksal köklerden" kaynaklandığını anlamak için ağırlıklı olarak "Yahudi mitleri"ne dayanan "batıl inançları terk ederek kendi düşüncelerini düzeltmelidir."[64] Aslında Mustafa Kemal'in incelemesi için kaleme alınmış bir metnin başlığı; "Din Değil Milliyetçilik: Türklük Dinimdir", bu arzunun en tutkulu biçimde ifade edildiği bir örnek olarak okuyucularından büyük övgü almıştır.[65] Yeni nesli eğitmek için Mustafa Kemal'in rehberliğinde lise ders kitapları hazırlanırken, "diğer kurumlar gibi insanlar tarafından oluşturulduğu"[66] ifade edilen din, modası geçmiş bir kavram olarak bir kenara ayrılmıştır. Ayrıca bu kitaplarda medeniyetin büyük üreticileri olarak Türk ırkı ve ulusu yüceltilmiştir. Aslında dine ilişkin bu düşünceler, dinlerin

60 M. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, New York, 2001, s. 62-73, 175.
61 Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Matbaa-i İctihad, Kahire, 1907, s. 4, 12.
62 Fuat Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Hâtıraları*, İnkılâp ve Aka, İstanbul, 1967, s. 99-100.
63 Afet İnan, "Atatürk ve Tarih Tezi", *Belleten,* 1 Nisan 1939, s. 244.
64 *Türk Tarihinin Ana Hatları,* der. Afet vd., Devlet Matbaası, İstanbul, 1930, s. 1-3.
65 *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, der. Cengiz, 8, s. 466.
66 *Tarih*, 1 cilt, *Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1931, s. 23-24.

ortaya çıkışı ve evrim ile ilgili olarak Herbert Spencer ve Edward B. Taylor'a ait temel tezlerin yinelendiği Wells'in *Tarihin Özeti* adlı kitabından kopyalanmıştı.[67]

Yeni Türk milliyetçiliğinin geliştirilmesinde tarih çalışmaları çok önemli bir rol oynadı. Mustafa Kemal, Türk Ocakları'nın Türk Tarihi Bölümü'nü (imparatorluğun son yıllarında Türkçülük akımını geliştiren İttihat ve Terakki'ye yardım etmiş bir milliyetçi dernek) yeni, milliyetçi ve bilimci bir Türk tarihi yorumu üretmekle görevlendirdi. Mısırlı ünlü arkeolog Jacques Jean-Marie de Morgan gibi Cumhuriyet'in kurucusu da –tüm aşamalarında büyük bir Türk katılımı keşfetme umuduyla– insan hayatının, medeniyetin beşiğinin ve evrimin kökenlerini bulmak istedi. Sonuçta, Wellsian bilimsel eserlerin bilimcilikle uzlaştırılması, ırkçı teoriler ve Türkî halkların geçmişi ve evrenin ortaya çıkışından "Mustafa Kemal'in bayrağı" altında Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar dünya tarihinin bir açıklaması olan *Türk Tarihinin Ana Hatları*, 1930'da ortaya çıktı.[68] Ayrıca bu, güçlü bir şekilde Türklere odaklanmış olan Henri Barr'ın iddialı *İnsanlığın Evrimi* (*L'Evolution de l'Humanité*) serisinin de Türkçe bir özeti oldu. Bu 606 sayfalık çalışma –devlet tarihçileri ve devlet adamları için sadece yüz nüsha yayımlanmıştı– ertesi yıl yayımlanan ve liselerde okutulması düşünülen dört ciltlik daha gelişmiş bir çalışmanın temelini oluşturdu. Mustafa Kemal'in kişisel rehberliğinde, özellikle Türk Tarihini İnceleme Derneği'nin kuruluşundan sonra (1935'te adı Türk Tarih Kurumu olarak değiştirilmiştir) daha ileri ve daha ayrıntılı bir Türk Tarih Tezi geliştirilmiş ve güçlü bir şekilde desteklenmiştir. 1932'de de ilk Türk Tarih Kongresi düzenlenmiştir. 1938'de ise Türk Tarih Tezi'nin mutlak zaferi açıklandı ve eleştirilerin (resmî kayıtlarda "saçma sapan" diye adlandırılmaktadır) yabancı eserlere tabi olduğu ilan edildi ve "tartışılmaz biçimde bilim dışı" olarak değerlendirildi.[69]

Mustafa Kemal'i derinden etkileyen Wells'in çalışması gibi erken Cumhuriyet dönemindeki ders kitapları da Huxley ve Haeckel tarafından geliştirilen teorileri kullanarak insanı "zaman ve mekan" içinde konumlandırmaya çabaladılar; fakat insan evrimi ve tarihin son dönemlerine ilişkin farklı bir açıklama sundular. Bu ders kitapları, insan yaşamı tarihinin insanların bilinen tarihine indirgenmemesi gerektiği güneş sistemini üreten evrensel deği-

---

67 Wells, *Outline of History*, s. 121-136.
68 *Türk Tarihinin Ana Hatları*, der. Afet vd.
69 Şemsettin Günaltay, "Türk Tarih Tezi Hakkındaki İntikatların Mahiyeti ve Tezin Kat'î Zaferi", *Belleten*, Ekim 1938, s. 337-365.

şikliklere kadar gidilmesini (Wells'in, Haeckel'in öğrencisi ve özel sekreteri, Heinrich Schmidt'ten aldığı bir fikir)[70] ileri sürdü; fakat aslında onların kronolojik tabloları memelilerin ortaya çıkışından ve insanların alet kullanmaya başlamasından, M.Ö. 900'de Türk topraklarında medenî hayatın ortaya çıkışına kadar gitmekteydi. Ayrıca bu çalışmalarda, "Orta Asya'da ... Türk vatanında bilimin kazısı başladığında, insanoğlunun gerçek evrimi daha iyi aydınlanmış olacaktır"[71] şeklindeki görüş savunulmuştur. Bu sebeple Mustafa Kemal'in rehberliğinde üretilen Türk milliyetçiliği basit bir siyasî ideoloji olmanın çok uzağındaydı; Darwinci evrim teorileri tarafından desteklenen bu ideolojinin, binlerce yıllık insanlık tarihinin anlaşılması ve yeniden yorumlanması için bir anahtar olduğu iddia edilmekteydi. Böyle abartılı bir bağlamda yer alan Türkler "brakisefal kafatasları" ile "bir ulusa dönüşmüş böyle büyük tarihî bir ırk"ın üyesi olmaktan gurur duymalıydı ve bu durum "birçok insan topluluğunun tatmadığı büyük bir güç ve onur" idi.[72] Buna göre bundan sonra Türk kimliği ithal edilmiş olan bir İslâm kimliği üzerine değil, Türk olma haliyle ilgili bu "bilimsel" teori üzerine kurulacaktı.

Türk Tarih Tezi'ne göre Orta Asya, yani Türk vatanı medeniyetin beşiği olmuştur ve Sümer ve Hitit imparatorlukları gibi büyük medeniyetlerin kurulduğu tüm eski kıtalara göç etmiş veya Çinliler ve Hintliler gibi geri kalmış insan topluluklarına yardım etmiş olan Türkler, etkileyici medeniyetler kurmuşlardır. Benzer şekilde, Roma dahil olmak üzere eski Yunan ve daha sonra Akdeniz medeniyetleri de Girit ve İtalya'ya göç eden Türkî halkların eseriydi. Bu bölgelerdeki bütün halklar ırk olarak Türk değillerdi, fakat medeniyetlerini çevresel değişikliklerin sebep olduğu Türk göçlerine borçluydular. Bu anlayış sonraki yıllarda yayılmacı Alman antropoloji okulunun *Kulturkreise* (kültür çevreleri) tezini andıran bir şekilde "Türkler M.Ö. 12.000'de, Neolitik Çağ boyunca yaptıkları giysileri kullandı ve Avrupalılar bu aşamaya 5.000 yıl sonra ulaştı"[73] iddiasına da sahip çıkmıştır. Türkler sadece "dünya medeniyetinin" kurucuları değil aynı zamanda bunu dünyaya yayan insanlar olarak da görülmekteydi. Türk göçü, gerçekleşmemiş olsaydı; dünyanın diğer bölümlerinde hâlâ binlerce yıl önceki koşullarda yaşayan insanlar varlığını sürdürecekti.

Mustafa Kemal'in tamamen silmek istediği Osmanlı geçmişine görkemli bir tarih baypası uygulamak, yeni rejim için pek çok avantaj sağlayacaktı.

---

70 *Tarih*, 1, s. 6.
71 *A.g.e.*, s. 35-36.
72 *A.g.e.*, s. 20.
73 "Maarif Vekili Esat Beyefendinin Açma Nutku", *Birinci Türk Tarih Kongresi: Konferanslar Müzakere Zabıtları* içinde, Maarif Vekâleti, Ankara, 1932, s. 6.

Birincisi medeniyet kurucusu bir ırkın uzun tarihinde Osmanlı tarihi –özellikle geç dönem Osmanlı tarihi– utanç verici bir detaya dönüştürülecekti. İkincisi, İslâm'a bağlı olmadığı dönemlerde bu ırkın daha muhteşem bir geçmişi olduğunu iddia etmek suretiyle daha sonraki gerilemede İslâm'ın belirleyici rolünün altı çizilecekti. Üçüncüsü, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında Mustafa Kemal'in bizzat gözlemlediği, Türklerin geç dönemde medenileştiklerine dair iddialar savunulamaz hale gelecekti. Ve son olarak, Neolitik Çağ'da ortaya çıkan bir Türk medenileştirici misyonu (*mission civilisatrice*) tezi geliştirilerek Türkiye, Batı'nın bir parçası haline getirilecek ve Batı medeniyetinin kurucusu olan Yunanistan'ın yerini alacaktı. Bu durum yeni kurulan Cumhuriyet'in eski Hitit İmparatorluğu'nun bir parçası olduğu ve sonra Semit Araplar'dan uzun zaman önce buraya göç etmiş bir Türkî halk olan Hurrilere dayandığı halde İskenderun sancağı (bugünkü Hatay ili) –Fransız mandası altındaki Suriye'deydi– konusundaki iddialarını da terk etmediğini gösteriyordu.[74] Mustafa Kemal'in kendi sözleriyle; "Kırk asırlık Türk yurdu [Hatay] düşman elinde esir kalamaz"dı.[75] Benzer şekilde rejim, Türkiye ile Yunanistan arasında bir uzlaşı sağlamak istediğinde Türklerin Yunan medeniyetinin kurucuları olduğu ve Yunanlılar ile Türkler arasında ırksal benzerlikler bulunduğu iddiası sıklıkla tekrarlanacak ve iki ülke arasındaki sorunlar vurgulanmak istendiğinde ise at terbiyecisi Truvalıların Türk kökenli oldukları iddiası ile Truva Savaşı'na kadar gidilerek çatışmanın izi sürülecektir.

Mustafa Kemal'in ölümünden sonra, erken dönem Kemalizm'in Türk tarihi ve dili ile ilgili tezleri giderek revize etmesi ve nihayet terk etmesine rağmen, modern Türkiye'de bu kavramlara dayalı bir milliyetçilik filizlenmiş ve bu gelişme nüfusun önemli bir kısmı tarafından kimliğin ana bileşeni olarak benimsenmişti. Günümüzde ise Hititler, brakisefal kafatası oluşumları, ortak Türk kanı, Tlaskaltek lehçelerin Türkî kökenleri ve Neolitik Çağ'da yaşamış proto-Türkler hakkında ateşli tartışmalar başlatabilecek çok az insan bulunmaktadır. Özellikle 1930'larda geliştirilmiş başlıca tezlerle ilgili yaşanan en önemli güçlük, bunları ortalama birine anlatmaktı. Önde gelen kurumlara Sümerler ve Hititlerin isimlerini vermek (sırasıyla 1933 ve 1935'te kurulan Türk bankaları; Sümerbank ve Etibank) bu kadim medeniyetler ile anlamlı bir ilişki oluşturmak için yeterli değildi. Kemalistlerin tarihten silmek istedik-

---

74 Nureddin Ardıç, *Antakya-İskenderun Etrafındaki Türk Davasının Tarihî Esasları*, Tecelli Matbaası, Istanbul, 1937, s. 7.

75 Tayfur Sökmen, *Hatay'ın Kurtuluşu İçin Harcanan Çabalar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1978, s. 70.

leri Osmanlılar ile karşılaştırıldığında insanlık tarihindeki ilk dili konuştuğu iddia edilen proto-Türkler gibi, bu medeniyetler de çok uzaktaydı.

Mustafa Kemal'in ölümünün üzerinden bir yıldan az bir zaman geçmişken 3 Kasım 1939'da rejim, kapsamlı reformlar gerçekleştiren Gülhane Hatt-ı Hümayûnu'nun (Tanzimât Fermanı) yüzüncü yıl dönümünü anmaya karar verdi; bu Osmanlı geçmişini Türk tarihi bünyesinde yeniden bulundurma arzusunun açık bir işaretiydi. 1940'ta bu projeden büyük bir ses ortaya çıktı.[76] Tanzimât'ın ikilikleriyle ilgili eleştiriye ve daha sonra Cumhuriyet'in başarıyla gerçekleştirdiği hedeflere Tanzimât'ın ulaşamadığı yönündeki yargıya rağmen, geç Osmanlı reformları Cumhuriyet dönemindeki dönüşümün öncüsü olarak kabul edildi; böylece değişikliği vurgulamış ve 1922'den beri sürekliliği reddetmiş olan tarih yazımı köklü bir değişim gösterdi. Aynı şekilde 1943'te düzenlenen Üçüncü Türk Tarih Kongresi'nde de hatırı sayılır sayıda sunum, Osmanlı tarihindeki konularla ilgilenmekteydi.[77] Rejim, erken Osmanlı tarihini de yavaş yavaş Türklerin şanlı geçmişine kattı ve geç Osmanlı reformlarının Cumhuriyet reformlarının öncülü olduğunu kabul etti. Bu, Mustafa Kemal'in orijinal projesinin ve erken Kemalizm'in karakterize ettiğinden daha farklı bir tarih ve milliyetçilik versiyonuydu; fakat bu çabalar sayesinde Türklerin medeniyetin getirilmesinde insanlara liderlik ettiği fikri topluma derinlemesine yerleşmiş ve Türkiye'de kimlik oluşturma hususunda Türklük, geç Osmanlı dönemindeki herhangi bir bağdan daha büyük bir rol oynamıştır.

Türk milliyetçiliğinin Kemalist temelinin İslâm'a karşı olan düşmanlığı da zamanla hafiflemeye başladı. 1944 yılında Kemalizm, aşırı ırkçı Türk milliyetçilerinin yargılanmasıyla beraber onlarla arasına bir mesafe koymuş oluyordu. Çok partili dönem ise resmî çevrelerde İslâm ile Türk milliyetçiliği arasında süratli bir uzlaşmaya tanık oldu. 1970'lerden beri Aydınlar Ocağı adlı muhafazakâr bir kuruluş tarafından ileri sürülen yeni bir kültür politikası, 1986'da Türk Dil ve Tarih kurumlarının yerine tesis edilen Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu tarafından kabul gördü. Askerî darbe sonrasına rastlayan bu politika değişimine göre Türklük ve İslâm milli kültürün iki temel ayağı olarak kabul edilmeli ve Türk milliyetçiliği ile İslâm'ı çağrıştıran bir senteze ulaşmaya çalışılmalıydı. Bu yeni politikanın Mustafa Kemal'in özgün

---

76 *Tanzimat,* 1 cilt, Maarif Vekâleti, Istanbul, 1940.

77 *III. Türk Tarih Kongresi, Ankara 15-20 Kasım 1943: Kongreye Sunulan Tebliğler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1948, s. 124-130, 229-268, 367-379, 441-518, 556-562, 590-598, 648-688, 700-703.

cumhuriyetçi projesinden ve erken Kemalizm'den ciddi bir sapma olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda 1990'larda ortaya çıkan ulusalcılık 1930'ların Kemalist milliyetçiliğini kurtarmak ve Régis Debray tarafından üretilmiş fikirlere dayalı bir cumhuriyetçiliği yerleştirmek için çabaladı ve resmi çevrelerde etkili de oldu; fakat son tahlilde marjinal kalmaktan yine de kurtulamadı.

SONUÇ

Kemalizm'in köklerini 19. yüzyıl ortalarındaki Osmanlı İmparatorluğu'nun bilimciliğinde, Meşrutiyet'in Batılılaşma hareketinde ve erken 20. yüzyılın Türkçülük akımında bulmak mümkündür. Orijinallik iddiası ve geçmişten kopuş göstermesine rağmen, erken Kemalist ideoloji, geç Osmanlı'daki entelektüel tartışmaların bir ürünüydü. İlginçtir ki Kemalist ideolojinin fikri temelleri Osmanlı döneminin öncü ve fakat marjinal akımlarıydı. 19. yüzyıldaki bilimcilik ve erken 20. yüzyıldaki Batılılaşma hareketi geç Osmanlı seçkinleri arasında etkili akımlar değillerdi; sonrasında Cumhuriyet döneminde çok etkili hale geldiler. Benzer şekilde Türkçülük, İttihat ve Terakki ideolojisini şekillendiren başka ilkelerin gölgesinde kalırken, Mustafa Kemal Atatürk tarafından ve daha sonra da Kemalizmin formüle edilişinde temel bir prensip olarak kabul edilmiştir.

Kemalizmin entelektüel tezlere dayalı dönüştürücü misyonu ancak marjinal ve elitist bir ilgiyi kendisine çekebilmişti; bu nedenle de otoriter duruş ve yöntemlere dayanmak zorunda kalmıştı. Bu maksatla Kemalizm'in ve onun başlıca siyasî temsilcisi, Cumhuriyet Halk Partisi'nin Cumhuriyetin kurucusu da dahil olmak üzere hemen hemen tüm erken Cumhuriyet liderlerinin farklı kapasitelerde hizmet etmiş olduğu İttihat ve Terakki'den başka herhangi bir örneğe ihtiyacı yoktu. Kendi kendini empoze eden bir dönüşüm misyonunu destekleyen ve büyük kurumsal bir kült oluşturan İttihat ve Terakki ideolojisinin aksine Kemalizm, Mustafa Kemal Atatürk etrafında şekillenmiş bir kişilik kültüne dayanıyordu. Bu özellikler 1930'lar ve 1940'lardaki orijinal Kemalizm'i bugün pek çok açıdan bir anakronizm haline getirmektedir. Kemalizm'in zamana uydurulması ve yeniden yorumlanmasına yönelik girişimler ancak sınırlı bir ilerleme kaydetmiştir; çünkü bu girişimler kahramanlığa dayalı ve dinî çağrışımları da olan otoriter bir dönüşüm ideolojisini demokratik sisteme adapte etme gibi bir zorlukla yüz yüze gelmektedir.

3

Türkiye: Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet

Ergun Özbudun

Bu bölümün temel iddiası Türkiye'nin hayli çoğulcu toplumsal yapısının, çok partili siyasî hayattaki altmış yılı aşan deneyimine rağmen paradoksal bir biçimde yeterince kabullenilmemiş ve ülkenin siyasi yapısına yansıtılamamış olmasıdır. Bunun başlıca sebebi ise Türkiye Cumhuriyeti'nin "kuruluş felsefesi"nin gerçekten çoğulcu bir siyasî sistemin gelişimine uygun olmayan bazı özellikler taşımasıdır. Bu nedenle öncelikle "çoğulcu demokrasi" ve "çoğulcu toplum" terimlerinin anlamı açıklanacaktır. İkinci olarak Türk toplumunun çoğulcu nitelikleri tartışılacaktır. Üçüncü bölümde cumhuriyetin kurucu felsefesinin konu ile ilgili özellikleri tahlil edilecektir. Dördüncü bölüm ise, sivil toplum örgütlerinin özerkliği ve siyasî etkisi ile ilgili gelişmelerin analizine ayrılmıştır.

ÇOĞULCU DEMOKRASİ VE ÇOĞULCU TOPLUM

Çağdaş demokrasinin aslında çoğulcu demokrasi olduğu sık sık vurgulanmaktadır. Kısaca özetlemek gerekirse; bu deyim, "bazı demokratik olmayan rejimlerde de nispeten özerk kuruluşlar" bulunabilmekle birlikte, "devlet alanı içindeki nispeten (bağımsız) kuruluşların (alt sistemlerin) çokluğu anlamına gelen örgütsel çoğulculuğu" ifade etmektedir.[1] Demokratik bir siyasî sistem ile örgütsel çoğulculuk arasında gerçekten de güçlü bir ilişki vardır; örgütsel çoğulculuk, demokrasi için gereklidir ama "hem onun işleyişinin bir ön

1 Robert A Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy vs. Control*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1982, s. 5, 29.

şartı olarak, hem demokratik kurumların kaçınılmaz bir sonucu olarak yeterli bir koşul değildir. Büyük ölçekli bir demokrasi yolunda kazanılan haklar, nispeten özerk örgütleri hem mümkün hem gerekli kılar ... Çünkü bu örgütler, sadece mümkün ve yararlı değil, aynı zamanda vazgeçilmez niteliktedir."[2] Özerk örgütler devlet gücünün kullanımı üzerinde bir kontrol mekanizması sağlar ve böylece Tocqueville ve diğerlerinin uzun zaman önce gözlemledikleri gibi bireysel hürriyet davasına hizmet ederler. Çağdaş demokrasi kuramcıları da, demokrasinin konsolidasyonu için özerk sivil toplum örgütlerinin önemini vurgulamaktadırlar. Bu nedenle Juan Linz ve Alfred Stepan, demokratik konsolidasyonun şartlarından birinin, "değerlerini ifade etmeye çalışan, dayanışma grupları ve dernekler oluşturan, kendi çıkarlarını koruyan, devletten nispeten özerk, kendi kendine örgütlenmiş gruplar, hareketler ve bireyler" olarak tarif edilen "hür ve canlı bir sivil toplumun geliştirilmesi" olduğunu savunurlar.[3]

Şu ya da bu biçimde bir demokrasi için vazgeçilmez bir şart olduğu halde, demokratik ülkeler arasında bu tür kuruluşların nasıl faaliyet gösterdikleri ve hükümet makamları ile nasıl bir etkileşimde bulundukları hususunda önemli ulusal farklılıklar vardır. Menfaatlerin temsilinin farklı modelleri, diğer faktörler yanında, toplumdaki bölünme yapısına, siyasal kurumlara, örgütlerin kapsayıcılık ve merkeziyetçilik derecesine bağlı olabilir.[4] Bu nedenle menfaatlerin temsili konusunda Philippe Schmitter, çoğulculuk ve korporatizm arasında ayrım yapar, bu ayrım, daha sonra değinileceği gibi Türkiye örneği bakımından da önemlidir.

> Çoğulculuk; kurucu birimlerin, çok ve belirsiz sayıda, gönüllü, rekabetçi, hiyerarşik bir düzene tâbi olmayan, menfaatin tipini ve kapsamını kendi belirleyen; devletçe özel izne bağlanmayan, tanınmayan, finanse edilmeyen, yaratılmayan veya liderlerinin seçiminde ve menfaatlerin ifadesinde başka bir biçimde denetlenmeyen; kendi alanlarında bir temsil tekeline sahip olmayan örgütler oldukları bir menfaatlerin temsili sistemi olarak tanımlanabilir.

---

2 *A.g.e.*, s. 36-37.

3 Juan J. Linz ve Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1996, s. 7.

4 Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy*, s. 55-80. Samuel H. Beer, "Group Representation in Britain and the United States", *Comparative Politics: Notes and Readings* içinde, der. Roy C. Macridis ve Bernard E. Brown, Dorsey Press, Homewood, III., 1962, s. 144-155 ve *British Politics in the Collectivist Age*, Knopf, New York, 1965.

Buna karşılık,

> Korporatizm; kurucu birimlerin, sınırlı sayıda tekil, zorunlu, rekabetçi olmayan, hiyerarşik düzene tâbi ve fonksiyonel olarak farklılaşmış; devletçe (yaratılmış olmasa bile) tanınmış ve izin verilmiş; liderlerinin seçiminde ve talep ve desteklerinin ifadesinde belli denetimlere uymaları karşılığında, kendilerine kendi kategorilerinde açıkça bir temsil tekeli tanınmış kategoriler tarzında örgütlendikleri bir menfaatlerin temsili sistemi olarak tanımlanabilir.[5]

Stein Rokkan'ın "kurumsal çoğulculuk" olarak adlandırdığı sosyal korporatizmin en uç örnekleri, muhtemelen Norveç, İsveç ve Danimarka gibi İskandinav ülkelerinde bulunabilir. Bu sistemde ekonomi politikası ile ilgili başlıca kararlar, mecliste veya hükümet tarafından değil, ekonomik menfaat örgütleri arasındaki müzakereler, pazarlıklar ve uzlaşmalar yoluyla alınır. Norveç ile ilgili olarak Rokkan'ın yazdığı gibi:

> Ekonomi politikası ile ilgili önemli kararlar, nadiren siyasi partilerce veya mecliste alınır: Ana alan, hükümet yetkililerinin sendika liderleri, çiftçi temsilcileri, küçük çiftçiler, balıkçılar ve İşverenler Derneği temsilcileri ile doğrudan doğruya görüştükleri pazarlık masasıdır. Her yıl gerçekleştirilen bu müzakereler, vatandaşların hayatlarında gerçekte biçimsel seçimlerin ifade ettiğinden daha fazla anlam ifade etmektedir. Bu yoğun etkileşim süreçlerinde tek adam, tek oy ve çoğunluk yönetimi gibi parlamenter kavramlar, pek anlam ifade etmemektedir.[6]

Böyle bir sistemin parlamenter demokrasinin klasik kavramları ile uyumluluğu elbette sorgulanabilir; fakat homojen ve uzlaşmacı toplumlarda bu sistem, tatmin edici bir şekilde işliyor gözükmektedir.[7]

Bazı küçük Avrupa demokrasilerinin deneyimleri benzer süreçlerin salt ekonomik politika alanıyla ve çok homojen ve uzlaşmacı toplumlarla sınırlı olmadığı ihtimalini düşündürmektedir. Tersine, bazı çoğulcu veya bölünmüş Avrupa toplumlarında, Arend Lijphart'ın "ortaklıkçı demokrasi" diye adlandırdığı bir sistem aracılığıyla, istikrarlı bir demokrasiye ulaşılmıştır.[8] "Ço-

5 Philippe C. Schmitter, "Still the Century of Corporatism?", *Trends Toward Corporatist Intermediation* içinde, der. Philippe C. Schmitter ve Gerhard Lehmbruch, Sage, Beverly Hills, 1979, s. 13, 15.

6 Stein Rokkan, "Norway: Numerical Democracy and Corporate Pluralism", *Political Oppositions in Western Democracies* içinde, der. Robert A. Dahl, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1966, s. 107.

7 Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy*, s. 68-71, 79-80.

8 Arend Lijphart, *The Politics of Accommadation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, University of California Press, Berkeley, 1975; *Democracy in Plural Societies: A Comparative*

ğulcu bir toplum, ... dinî, ideolojik, dilsel, bölgesel, kültürel, ırksal ya da etnik nitelikteki" derin kesimsel bölünmelerle bölünmüş ve bunlardan her birinin kendisine özgü bir alt-kültür yaratma eğiliminde olduğu bir toplumdur.[9] Bu tür toplumlarda demokratik istikrar, ancak büyük koalisyon, karşılıklı veto veya "eşzamanlı çoğunluk" kuralı, nisbi temsil ve "her kesime kendi iç işlerini yönetmede geniş ölçüde bir özerklik" gibi yöntemlerin kullanılması suretiyle kendi kesimlerini temsil eden rakip elitlerin uzlaşması ile korunabilir.[10] Avrupa'da Hollanda, İsviçre, Belçika ve Avusturya (1945 ve 1966 yılları arasında) bu tür bir ortaklıkçı sistemin örnekleridir. Lijphart'a göre, "kesimsel bölünmelerin elverişsiz şartlarında ortaklıkçı demokrasi soyut idealden çok uzak olmasına rağmen, gerçekçi olarak beklenebilecek en iyi demokrasi türüdür."[11]

Bu oldukça başarılı Avrupa demokrasileri, bölünmüş toplumların her halükârda karşı karşıya kaldığı ciddi sorunların göz ardı edilmesine sebep olmamalıdır. Robert Dahl'ın haklı olarak gözlemlediği gibi:

> Ülke nüfusunun büyük bir bölümünün yaşam tarzının veya en yüksek değerlerinin toplumun başka bir kesimi tarafından tehdit edildiğini düşündüğü herhangi bir anlaşmazlık, rekabetçi bir siyasî sistemde kriz yaratır. ... Etnik veya dinî bir alt kültür, bir insanın kişiliğine çok erken nüfuz ettiğinden, din, ırk veya dil çizgileriyle bölünmüş gruplar arasındaki çatışmalar, bilhassa bir bölgeye de bağlı olduklarında özellikle tehlikelidirler. ... Bölgesel alt kültürler ile ırk, dil veya dinin birleşmesi, bir milletleşme başlangıcı, özerklik hattâ bağımsızlık talepleri yaratır. Bu alt kültürel çoğulculuğun bir kamusal yarışma sisteminin gerektirdiği hoşgörü ve karşılıklı güveni tehlikeli bir biçimde zorladığından kuşku duyulamaz.[12]

ÇOĞULCU BİR TOPLUM

Osmanlı İmparatorluğu çoğulcu veya dinî, mezhepsel, etnik ve dilsel çizgilerle bölünmüş toplumların klasik bir örneğiydi. Benjamin Braude ve Bernard Lewis'in ifadesiyle:

Exploration, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1977 ve *Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries,* Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1984.

9 Lijphart, *Democracy in Plural Societies*, s. 3-4.

10 *A.g.e.*, s. 25 vd.

11 *A.g.e.*, s. 48.

12 Robert A.Dahl, "Government and Political Oppositions", *Handbook of Political Science*, 3. Cilt, *Macropolitical Theory* içinde, der. Fred I. Greenstein ve Nelson W. Polsby, Addison-Wesley, Reading, Mass., 1975, s. 152.

> Osmanlılar, tarihteki diğer büyük imparatorluklar kadar çeşitli bir imparatorluğu yaklaşık yarım binyıl yönettiler. Bu çok etnik gruplu ve çok dinli toplum, büyük ölçüde başarılı oldu. Bu toplumda Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler kendi özgün kültürlerini zenginleştirerek yan yana ibadet ettiler ve çalıştılar. Her toplumun yasal gelenekleri ve uygulamaları, özellikle de kişisel statü sorunları –ölüm, evlilik ve miras gibi– saygı gördü ve imparatorluk tarafından yerine getirildi. Şaşırtıcı çeşitlilikte alfabeler kullanan onlarca dil ve edebiyat gelişti. İlerleme ve refah fırsatları, imparatorluğun tüm tebaası için değişen derecelerde açıktı. Osmanlılar altın çağları sırasında bir yandan malî ve askerî açıdan güçlü, merkezî bir hükümeti korurken diğer yandan cemaatlerin özerkliğine büyük ölçüde izin veren bir toplum yarattılar. Osmanlı İmparatorluğu, çoğulcu toplumun klasik bir örneğiydi.[13]

Farklılıklar içinde böyle bir birliğin korunmasını mümkün kılan şey, Osmanlı *millet* sistemiydi. Bu sistem, "bölgesel olmayan" veya "korporatif" federalizmin erken ve ilkel bir örneği olarak da tarif edilebilir.[14] Millet sistemi, gayrimüslimlere kişisel statü, din, kültür ve her türlü toplum hizmetleri alanlarında önemli ölçüde özerklik tanınmasını ifade ediyordu. Braude ve Lewis'e gore, "bunu yeknesak olarak uygulanan bir sistemden ziyade, yıllar içinde oluşturulan ve başlıca dinî toplulukların her birine Osmanlı Devleti'nin rızası ile belli ölçüde hukuki özerklik ve otorite veren, her ayrı duruma özgü bir dizi düzenleme olarak tanımlamak daha doğru olabilir."[15]

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'na ait nüfus verileri, nüfusun dinî çeşitliliğini göstermektedir. Kemal Karpat, 19. yüzyılda Avrupa'daki Osmanlı nüfusunun dinî yapısını rakamlarla aşağıdaki gibi vermektedir:

> 1820'lerde toplam gayrimüslimler: % 68.0; toplam Müslümanlar: % 32.0
> 1840'larda toplam gayrimüslimler: % 63.9; toplam Müslümanlar: % 36.1
> 1870'lerde toplam gayrimüslimler: % 57.0; toplam Müslümanlar: % 43.0
> 1890'larda toplam gayrimüslimler: % 52.5; toplam Müslümanlar: % 47.5[16]

---

13 Benjamin Braude ve Bernard Lewis, "Introduction", *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 1. Cilt, *The Central Lands* içinde, der. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, Holmes and Meier, New York, 1982, s. 1.

14 Korporatif federalizm hakkında bkz. Lijphart, *Democracies*, s. 183-185.

15 Braude ve Lewis, "Introduction", s. 12-13. *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (Osmanlı İmparatorluğunda Hristiyanlar ve Museviler) adlı kitap çok iyi analizler ve örnek olay incelemeleri içerir; özellikle millet sistemi için bkz. Kemal Karpat, "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", s. 141-169 ve Benjamin Braude, "Foundation Myths of the Millet System", s. 69-88.

16 Kemal H. Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*, University of Wisconsin Press, Madison, 1985, s. 72.

Osmanlı'nın Avrupa topraklarındaki gayrimüslim nüfus oranındaki sürekli düşüş, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki topraklarını art arda kaybetmesinin bir sonucudur. Ancak ağır bir yenilgiyle sonuçlanan Balkan Savaşları –Avrupa'daki toprakların neredeyse tamamının kaybı ile sonuçlanmıştır– sonrasında bile imparatorluk sınırları içerisinde hâlâ azımsanmayacak sayıda gayrimüslim azınlıklar bulunuyordu. Nitekim 1914'teki Osmanlı nüfus istatistiklerine göre başlıca dinî gruplar ile ilgili rakamlar şöyleydi: 15.044.846 Müslüman; 1.729.738 Rum Ortodoks; 1.161.169 Ermeni Ortodoks; 187.073 Yahudi; 62.468 Katolik; 67.838 Ermeni Katolik; 24.845 Protestan; 54.750 Süryani; ve 47.406 Maruni.[17]

Açıktır ki, gayrimüslim topluluklara verilen özeklik veya gayrimüslimlere gösterilen hoşgörü, genellikle Müslümanlarla tam eşitlik veya devlet işlerine katılma hakkı anlamına gelmemektedir. Bu sadece 19. yüzyıldaki Tanzimat reformları, özellikle 1856'daki Islahat Fermanı ve 1876'daki ilk Osmanlı Anayasası ile elde edilmiştir. Osmanlı bürokrasisinde gayrimüslim kamu görevlilerinin sayısı, 1856'dan sonra hızla yükseldi.[18] İlk Osmanlı meclisinde Hıristiyanlar ve Yahudiler, oran olarak Müslümanlardan daha iyi şekilde temsil edildiler. Robert Devereux'nün rakamlarına göre, Mebusan Meclisi'nin ilk oturumunda 71 Müslüman, 44 Hıristiyan ve 4 Yahudi üye bulunmaktaydı ve ikinci oturumda bu rakamlar; sırasıyla 64, 43 ve 6 oldu. Devereux "bir bütün olarak imparatorluğun Müslümanları, Mecliste hakkaniyete uygun bir çoğunluk oluştururken, bir etnik grup olarak Türkler, Müslüman milletvekilliklerinin çoğunluğunu oluşturmakla birlikte, Müslüman milletvekilliklerini Araplar, Kürtler, Arnavutlar, Boşnaklar, vb. ile paylaşmak zorunda kaldıklarından, milletvekilleri arasında azınlıkta kalmaktaydı" gözleminde bulunmaktadır.[19]

Bu dönem, Genç Osmanlı aydınlarının dinî, etnik ve dilsel farklılıklar ne olursa olsun, ortak bir devlete ve ortak vatana sadakate dayanan Osmanlı vatandaşlığı kavramını ortaya attıkları dönemdi.[20] Bu kavram, anayasal va-

---

17 *A.g.e.*, s. 188.

18 Carter V. Findley, "The Acid Test of Ottomanism: The Acceptance of Non-Muslims in the Late Ottoman Bureaucracy", *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, der. Braude ve Lewis, s. 339-368.

19 Robert Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1963, s. 143-145. Enver Ziya Karal 67 Müslüman ve 48 gayrimüslim gibi biraz farklı rakamlar verir, "Non-Muslim Representatives in the First Constitutional Assembly, 1876-1877", *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, der. Braude ve Lewis, s. 394.

20 Genç Osmanlılar hakkında genel olarak bkz. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1962.

tandaşlık ve anayasal yurtseverlik gibi çağdaş kavramların erken habercisi olarak kabul edilebilir. Gerçekten de reformlar, gayrimüslim topluluklar tarafından coşkuyla karşılanmış gibi görünmektedir. Enver Ziya Karal, özellikle yabancı devletlerin müdahaleleri karşısında Osmanlı Mebusan Meclisi'ndeki gayrimüslim milletvekillerinin vatansever beyanlarını aktarır.[21] Aynı zamanda 1908'de anayasanın yeniden yürürlüğe konuluşunun da Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler tarafından ortak halk gösterilerinde coşkuyla karşılandığı bilinmektedir. Ne var ki, ne kadar iyi niyetli olursa olsun, Osmanlıcılık dâvası, güçlenen etnik milliyetçilik çağında ve büyük Avrupa devletlerinin kendi korumaları altındaki Hıristiyan topluluklar lehinde sık müdahaleleri karşısında, gerçekçi bir dâva değildi. Feroz Ahmad'ın dediği gibi "19. yüzyılın sonuna kadar Yahudiler hariç bütün gayrimüslimler, *de facto* bir koruyucu bulmuşlardı."Ahmad, İttihat ve Terakki Komitesi'nin desteklediği Türk milliyetçiliğinin yükselişine paralel olarak İttihat ve Terakki Komitesi ile Rum ve Ermeni cemaatleri arasındaki ilişkilerin kısa bir balayından sonra hızla kötüleştiğini de gözlemlemiştir.[22]

Dinî ilişkileri temel alan Osmanlı nüfus istatistikleri, Müslüman toplum içindeki farklılıklar hakkında elbette bir şey söylememektedir. Türk nüfusun yanı sıra, Müslüman toplum Araplar, Kürtler, Çerkezler, Boşnaklar, Arnavutlar, Pomaklar ve Lazlar gibi etnik ve dilsel açıdan farklı birçok grubu içine almaktaydı. Bu nedenle Karal, ilk Osmanlı Mebusan Meclisi üyelerinin "14 farklı dil konuştuğunu ama kanunların gerektirdiği gibi hepsinin biraz Türkçe bildiğini" ifade etmiştir.[23] Etnik milliyetçiliğin yükselişi özellikle Arapları etkilemiştir ve Birinci Dünya Savaşı sonunda Arapça konuşan bölgelerin ayrılmaları ile sonuçlanmıştır.

1915'teki trajik Ermeni tehciri ve 1924'te Yunanistan ile Türkiye arasında gerçekleşen nüfus mübadelesi, en azından imparatorluğun Hıristiyan nüfusuna oranla yeni Türkiye Cumhuriyeti topraklarını çok daha homojen bir hale getirmiştir. Böylelikle Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Osmanlı nüfusunun yaklaşık yüzde 20'sini teşkil eden gayrimüslim nüfus, 1927'deki nüfus sayımında % 2,78'e (378.664) düşmüştür ve günümüze kadar da azalmaya devam etmiştir.[24] Bu grup, sırasıyla, mübadele ve tehcirden kurtulmuş İstan-

21 Karal, "Non-Muslim Representatives in the First Constitutional Assembly", s. 396-398.

22 Feroz Ahmad, "Unionist Relations with the Greek, Armenian, and Jewish Communities of the Ottoman Empire, 1908-1914", *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, der. Braude ve Lewis, s. 404. Ahmad 1908'deki Meclis'te 26 Yunan ve 14 Ermeni milletvekili bulunduğunu not eder (s. 430, n. 26).

23 Karal, "Non-Muslim Representatives in the First Constitutional Assembly", s. 396.

24 Arus Yumul, "Azınlık mı Vatandaş mı?", *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Süre-*

bul Rumları ve Ermenileri ile Osmanlı-Türk devletiyle hiçbir sorunu olmayan ve sadık tebaa olarak kabul edilen Yahudi topluluğundan (1927 nüfus sayımına göre 81.872 kişi) oluşmaktadır.[25] Gayrimüslim nüfusun toplu göçü Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Bugün gayrimüslim nüfusun oranı % 1'den çok daha azdır: 55.000 ila 60.000 arasında Ermeni; 2.000'den daha az Rum; büyük çoğunluğu İstanbul'da yaşayan 25.000 kadar Yahudi; ve Güneydoğu'da, İstanbul'da ve çeşitli yerlerde yaşayan tahmini 25.000 Süryani.[26]Azınlıklara karşı ayrımcı uygulamaların yanında, bu toplu göçte büyük tarihi olaylar da rol oynadı. 1934'te Trakya'daki Yahudi pogromları binlerce Yahudinin güvenlik arayışıyla İstanbul'a göç etmesiyle sonuçlandı.[27] Gayrimüslimleri Müslümanlardan on kat daha ağır vergilendiren ayrımcı ve utanç verici Varlık Vergisi (1942/1943), gayrimüslimlerden Müslümanlara çok önemli bir zenginlik ve mülkiyet transferiyle sonuçlandı.[28] 1948'de İsrail Devleti'nin kuruluşu, 30.000 Yahudinin İsrail'e göç etmesine neden oldu.[29] 6-7 Eylül 1955'te İstanbul'daki trajik pogrom ve yıkımda büyük çoğunluğu Rumlara ait, bunun yanı sıra aralarında Yahudi ve Ermeni mülklerinin de bulunduğu 5.000 kadar dükkân ve eve zarar verildi; ve bu İstanbul Rumlarının büyük çapta göçüne neden oldu.[30] Son olarak, Kıbrıs krizinin bir sonucu olarak 1964'te Türkiye tarafından 1930 Türk-Yunan anlaşmasının tek taraflı iptali, Türkiye'de yaşayan Yunan vatandaşlarını göçe zorladı. Rumların çoğu Türk vatandaşlarıyla evli olduğundan, göç bütün aileleri kapsamaktaydı ve bu nedenle göçe 30.000 kadar kişi dahil oldu.[31] Türkiye'nin güneydoğusunda yaşayan kadim bir Hıristiyan topluluğu olan Süryaniler, 1980'lerde devlet ile Kürdistan İşçi Partisi (PKK) arasındaki çatışmaların ortasında kalarak büyük oranda Batı ülkelerine göç etmiştir. Sonuçta % 99.5'i Müslüman olan bir ülke, çok dinli Osmanlı İmparatorluğu ile tam bir tezat oluşturmaktadır.

---

cinde Yurttaşlık Tartışmaları içinde, der. Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı, TESEV, İstanbul, 2005, s. 93. Gayrimüslim nüfusundaki hızlı düşüş için ayrıca bkz. Dilek Güven, "Bugün Malınıza, Yarın Canınıza: Etnik ve Ekonomik Homojenleştirme, 6-7 Eylül 1955 Olayları", *Türkiye'de Azınlık Hakları Sorunu: Vatandaşlık ve Demokrasi Eksenli Bir Yaklaşım* içinde, TESEV, İstanbul, 2006, s. 38.

25 Ahmad, "Unionist Relations", s. 425-428.

26 Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, TESEV, İstanbul, 2004, s. 38-41.

27 Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İletişim, İstanbul, 2000, s. 71-99.

28 *Ag.e.*, s. 172 ve çeşitli sayfalarda. Ayrıca bkz. Rıdvan Akar, "Tek Parti Dönemi: Varlık Vergisinin Ekonomik, Toplumsal ve Siyasi Boyutları", *Türkiye'de Azınlık Hakları Sorunu* içinde, s. 31-35.

29 Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, s. 207-208.

30 Güven, "Bugün Malınıza, Yarın Canınıza", s. 37.

31 Yumul, "Azınlık mı Vatandaş mı?", s. 92.

Bu yıkıcı olaylara ek olarak resmi politikalar ve Türk devletinin *de facto* uygulamaları, gayrimüslimler için hayatı zorlaştırmış ve güvensiz hale getirmiştir. Bu tür ayrımcı politika ve uygulamaların tam bir açıklamasını yapmak, bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Fakat bazı önemli hususların altını çizmek üzere, şu noktalara değinilebilir: Türk hükümetleri sadece üç büyük gayrimüslim topluluk olan Rumlar, Ermeniler ve Yahudilere bir dizi pozitif hak tanıyan ama Süryaniler gibi diğer küçük gayrimüslim toplulukları kapsamayan Lozan Andlaşması hükümlerine uymuştur. İkincisi, üç büyük cemaat açısından dahi uygulama eksiklikleri olmuştur. Üçüncüsü, dil hakkıyla ilgili Lozan hükümleri (madde 39/4, 5) Kürtler gibi Müslüman dil azınlıkları açısından büyük ölçüde inkâr veya ihlal edilmiştir. Dördüncüsü din, ırk ve etnik köken temelinde ayrımcılığın yokluğuna ilişkin resmî iddialara rağmen, Türklüğü etnik köken açısından tanımlayan bir dizi mevzuat ve mahkeme kararı söz konusudur. Beşincisi, popüler kültür düzeyinde, gayrimüslimleri eşit vatandaşlar olarak değil, Türk Devleti'ne duyduğu sadakatten şüphe edilen yabancılar olarak görme eğilimi mevcuttur.[32]

Gayrimüslim toplulukların göçü, yine de millî-devletin kurucularının hayal ettiği gibi "dil, kültür ve ideal"de birleşmiş homojen bir toplumun oluştuğu anlamına gelmiyordu. Müslüman nüfus içerisindeki önemli etnik, dilsel ve mezhepsel bölünmelerin olduğu gibi kalması sebebiyle Türk toplumu, hâlâ "çoğulcu" veya "bölünmüş" bir toplum olarak kabul edilebilir. Kürtler, en büyük etnik ve dilsel azınlığı oluşturmaktadır; sayıları tahminen 12 milyon ve 15 milyon arasındadır (nüfusun yaklaşık olarak % 15-20'sini oluştururlar ve yaklaşık % 75'i Sünni, gerisi de Alevidir). Onları Arapça konuşanlar takip eder; sayıları tahminen 1 milyon kadardır ve yine Sünniler ile Aleviler arasında bölünmüştürler. Bazı Alevilerin, öğretilerini bağımsız bir din veya "bir felsefe ve Anadolu insanına özgü bir yaşam biçimi"[33] olarak kabul etmelerine rağmen Alevilik, heteredoks bir İslâm mezhebidir. Muhtemelen Aleviliği ta-

---

32 Türkiye'de azınlıklar konusu, akademik yazılarda dahi, uzun süre bir tabu olarak kabul edilmiştir. Son yıllarda ise akademik dünyanın bir kısmında, medya ve edebiyat çevrelerinde konuyla ilgili artan ve eleştirel bir ilgi söz konusudur. Bu yöndeki çalışmalar için özellikle bkz. Oran, *Türkiye'de Azınlıklar* (Bu paragraf büyük ölçüde Oran'ın ayrıntılı açıklamalarına dayanmaktadır); Kaya and Tarhanlı, der., *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları; Türkiye'de Azınlık Hakları Sorunu;* Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları;* Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik ve Türkiye-AB İlişkileri*, TESEV, İstanbul, 2008 ve Sevan Nişanyan, *Yanlış Cumhuriyet: Atatürk ve Kemalizm Üzerine 51 Soru*, Kırmızı, İstanbul, 2008.

33 Oran, *Türkiye'de Azınlıklar*, s. 41-45; Tahire Erman ve Aykan Erdemir, "Aleviler ve Topluma Eklemlenme Sorunsalı", *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları* içinde, der. Kaya ve Tarhanlı, s. 127-144.

nımlamadaki farklılıklar nedeniyle tahmini sayıları da büyük farklılık gösterir ve 6 milyon ile 17 milyon arasında değişir.[34] Baskın Oran, sayılarının 12 milyon olduğunu tahmin etmektedir; bunların büyük bir çoğunluğu Türkçe konuştuğu halde Aleviler. Türkçe, Kürtçe (özellikle Zazaca), Arapça ve Azeri Türkçesi konuşanlar olarak da ayrılmaktadır.[35]

Elbette, resmî olarak tanınan azınlık statüsü ve beraberindeki pozitif haklardan ne Kürtler ne de Aleviler yararlanmıştır. Aslında her ikisi de kendilerinin Cumhuriyet'in temel veya kurucu bileşenleri olduğunu savunarak, böyle bir statü talebini reddetmiştir. Fakat her ikisi de azınlığın genellikle kabul gören sosyolojik tanımına uymaktadır. Sosyolojik olarak bir azınlık, dil, ırk, etnik köken, din veya mezhep gibi objektif farklılıklar temelinde nüfusun baskın çoğunluğundan farklı olan ve farklılıklarının bilincindeki bir grup insandan oluşmaktadır. Bu, açıkça, Kürtler ve Aleviler için geçerli olan bir durumdur ve uzun süren zoraki bir suskunluk döneminden sonra her iki grup ayrı kültürel kimliklerinin tanınması taleplerinde bulunmaya başlamışlardır. Aslında bu tür talepler, bugün de Türk siyasetinde en çok tartışılan konular arasındadır.[36]

Şüphesiz, çağdaş Türkiye'de sosyal çoğulculuk, Kürtler ve Aleviler ile sınırlı değildir. Çok dilli, çok etnik gruplu Osmanlı İmparatorluğu'nun varisi olan Türkiye Cumhuriyeti doğal olarak Araplar, Çerkezler, Gürcüler, Abazalar, Lazlar, Arnavutlar, Boşnaklar ve Pomaklar gibi bir dizi farklı etnik/dilsel grubu içine almaktadır. Ancak bunların çoğu, Osmanlı Devleti'ni sığınılacak bir yurt bulan komşu Kafkas veya Balkan ülkelerinden gelen göçmenlerdir. Bu nedenle bazı özgün kültürel özelliklerini korumuş olsalar da, Müslüman/Türk kimliğini benimsemekte hiçbir zorluk çekmemiş ve kendilerini nüfusun temel ve eşit parçaları olarak görmüşlerdir.[37]

Bu etnik ve dilsel çoğulculuğa, 1970'lerde açığa çıkan yeni bir bölünme çizgisi eklendi. Necmeddin Erbakan'ın Milli Nizam Partisi'ni kurmasıyla, uzun süre bastırılmış İslâmcı veya İslâmî eğilimler, siyasal ifade olanağı bulmaya başladı. 1971'deki askerî müdahale sonrasında kapatılan Milli Nizam

34 Mehmet Demiray, "Understanding the Alevi Revival: A Transnational Perspective", Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2004, s. 57.

35 Oran, *Türkiye'de Azınlıklar*, s. 42-45.

36 Alevilerin talepleri ile ilgili tartışmalar için bkz. Erman ve Erdemir, "Aleviler", s. 135-143; Kürtlerin talepleri için bkz. Bahar Şahin, "Türkiye'de Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar", *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları* içinde, der. Kaya ve Tarhanlı, s. 101-126.

37 İlginç gözlemler için bkz. Suavi Aydın, "Azınlık Kavramına İçeriden Bakmak", *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları* içinde, der. Kaya ve Tarhanlı, s. 145-170.

Partisi'ni, halefi olan bir dizi İslâmî parti takip etti: Milli Selamet Partisi, Refah Partisi, Fazilet Partisi (hepsi askerî yönetim dönemlerinde veya Anayasa Mahkemesi kararıyla kapatıldı) ve Saadet Partisi. Türkiye'nin bugünkü iktidar partisi, Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) ise üst lider kadrosunun İslâmcı köklerden gelmesine rağmen, artık İslâmcı bir parti olarak kabul edilemez. Sosyal ve kültürel sorunlarda inanç temelli değerlerden esinlenen muhafazakâr demokrat bir parti olarak tarif edilmesi daha doğru olabilir. 1990'lar siyasal İslâm'ın hızlı yükselişine tanık oldu. Böylece Refah Partisi (RP) oyların % 21.4'ünü alarak 1995 seçimlerinden en güçlü parti olarak çıktı; ve 1996 ve 1997'de RP ile merkez sağ Doğru Yol Partisi'nin oluşturduğu kısa ömürlü bir koalisyon hükümetinin büyük ortağı oldu. Bu çalkantılı koalisyon hükümeti dönemi, hükümeti istifaya zorlayan ve RP'nin kapatılmasına, Erbakan ve partinin önde gelen bazı simaları hakkında beş yıllık siyaset yasağı getirilmesine sebep olan, "28 Şubat süreci" olarak da bilinen "yumuşak" veya "post modern" askerî müdahale ile sona erdi.

İslâmcı partilerin yükselişi, İslâmî bir işadamları derneği (MÜSİAD); İslâmî bir sendika (HAK-İŞ), İslâmî gazeteler, çok sayıda televizyon ve radyo ağları, yayınevleri, ticarî işletmeler, okullar, öğrenci yurtları, kültür ve hayır dernekleri ve benzerleri gibi çok büyük sayıda İslâmcı veya İslâmî sivil toplum kuruluşunun gelişmesi ile paralel bir şekilde gerçekleşti. Bunlara resmen tanınmayan ama aslında çok aktif olan bir dizi İslâmî tarikat ve cemaatleri de eklememiz gerekir. Böylece "bölünmüş bir toplumun" ayırt edici bir işareti olarak ayrı bir İslâmî alt-kültürün, katı laik görüşteki devlet kurumları ve sivil toplum örgütleri ile yan yana ortaya çıkışından söz edebiliriz. Tek-parti döneminden miras kalan devletçi ve vesayetçi zihniyet, tıpkı Kürtlerin ve Alevilerin tanınma ile ilgili artan talepleri örneğinde olduğu gibi bu yeni meydan okumayla karşılaşmaya da hazırlıksızdı. Şu anda, ultra-laikler ve dinden ilham alan muhafazakârlar arasındaki bölünme çizgisi Türk siyasetini bölen ana çizgidir.

Böylece Türkiye, Cumhuriyet'i kuranların asimilasyona ve homojenleştirmeye yönelik sistematik politikalarına rağmen, hâlâ çoğulcu bir toplumun birçok özelliğini korumaktadır. Günümüzün Türkiye demokrasisinin karşısındaki en temel sorun, topluma yapay bir homojenlik hatta tekdüzelik empoze etmek isteyen otoriter devlet geleneği ile bu toplumsal çoğulculuğu uzlaştırabilmektir. Bu devlet geleneğinin bazı unsurları Osmanlı döneminden miras kalmış olmakla birlikte, diğerleri buna cumhuriyetçi dönemin millet inşası sürecinde eklenmiştir. Bundan sonraki bölümde çoğulcu bir demokrasi-

nin gelişimi ile uyumu açısından erken Cumhuriyet (tek-parti) döneminin siyasî kültürü ele alınacaktır.

KEMALİST MİRAS

Bugün Türkiye'de "hâkim bir resmî ideoloji" olup olmadığı tartışmalıdır.[38] Tartışmanın konusu, Cumhuriyet'in kurucu felsefesini (Kemalizm) bir "zihniyet" olarak mı yoksa bir "ideoloji" olarak mı adlandırmanın daha uygun olacağıdır.[39] Eğer "ideoloji" kelimesi, aşırı sert, kapsamlı ve sistematik bir fikirler bütünü ile sınırlı değilse, o zaman Kemalizm yumuşak ya da "orta ölçekli" bir ideoloji olarak tanımlanabilir.[40] Bu semantik tartışmayı daha fazla ilerletmeden, çok partili siyasete geçişin ardından geride bıraktığımız neredeyse altmış yıldan sonra, Kemalizm'in kurucu ideolojisinin halen Türk siyasî kültürünün çok önemli bir bileşeni olduğu söylenebilir. Taha Parla'nın ifadesiyle; "Çağdaş Türk siyasal yaşamında, hem bilişsel hem duygusal-normatif planda, Kemalizm'e gönderme yapılmadan düşünce-duygu-yargı belirtildiği, ona dayanılmadan siyasî önerme ve proje üretildiği, ülkenin siyasi tarihi ve geleceği üstüne Kemalizm'le ilgisi kurulmadan (sembolik veya diskürsif) konuşulduğu ve iş görüldüğü yok gibidir."[41] Gerçekten de Kemalist ideolojinin etkisi, askerî söylem ve eylemlerde; Anayasa Mahkemesi dahil yüksek yargı organlarında; bugünkü ana muhalefet partisinde (Cumhuriyet Halk Partisi [CHP]); ana akım medyada ve birçok yüksek öğrenim kurumunda şiddetle hissedilmektedir. Kemalist ideolojinin izleri, özellikle 1982 Anayasası'nda ve daha az ölçüde de 1961 Anayasası'nda bulunabilir. Bunun örnekleri, sonraki bölümlerde sunulacaktır.

Kemalist ideoloji, resmî olarak 1931'deki Parti Kongresi'nde kabul edilen ve 1937'de Anayasa'ya dahil edilen altı ilkeden ("altı ok") oluşmakta-

---

38 Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, cilt 1, *Atatürk'ün Nutuk'u*, İletişim, İstanbul, 1991, s. 13-16. Ayrıca bkz. Mustafa Erdoğan, *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji*, Liberte Yayınları, Ankara, 2000.

39 İdeolojiler ve zihniyetler arasındaki fark için bkz. Juan J. Linz, "Totalitarian and Authoritarian Regimes", *Handbook of Political Science* içinde, der. Greenstein ve Polsby, 3, s. 266-269. Linz'e göre, ideolojiler "aydınlar ve sözde aydınlar tarafından veya onların yardımıyla, genellikle yazılı olarak, işlenmiş ve örgütlendirilmiş düşünce sistemleridir." Oysa zihniyetler "durumlar karşısında kodlanmamış tepkiler göstermeyi sağlayan, rasyonel olmaktan çok, duygusal düşünme ve hissetme yollarıdır." Bu yönde bir Kemalizm analizi için bkz. Ergun Özbudun, "The Nature of the Kemalist Political Regime", *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, der. Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun, Hurst, Londra, 1981, s. 87-92.

40 Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları,* 3. cilt, *Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, İletişim, İstanbul, 1992, s. 12, 21-22.

41 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, 1, s. 13.

dır. Bunlar; cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve inkılâpçılıktır. Bunlardan cumhuriyetçilik, 1923'te Cumhuriyet'in ilânından bu yana gerçek bir meydan okuma ile karşılaşmamıştır; devletçilik ve inkılâpçılık ilkeleri ise, en azından orijinal anlamlarında, 1945'te yarışmacı bir siyasal sisteme geçiş ile beraber tedavülden kalkmaya başlamıştır. Günümüzde siyasî bir terim olarak nadiren kullanılmasına rağmen, halkçılığın izleri ve çağrışımları, 1961 ve özellikle de 1982 Anayasalarında görülmektedir. Milliyetçilik ve laiklik, daha doğrusu bu kavramların gerçek anlamları, günümüzde hararetli siyasî tartışmaların konusudur.

Ancak Kemalist ideoloji, bu altı resmî ilkeye indirgenemez. Resmî olarak daha az sözü edilmesine karşın, muhtemelen altı ok kadar önemli bazı diğer bileşenler de söz konusudur. Güçlü bir seçkinci bakış, milletin mutlak birliği vurgusu, liberal demokrasi ve yarışmacı bir parti sisteminin reddi, sınıf mücadelesinin inkârı, rasyonalizm ve bilimselcilik, korporatizm, dayanışmacılık, otoriterlik, vesayetçilik, radikalizm ve kalkınmacılığın bunlar arasında yer aldığı söylenebilir.

Kurtuluş Savaşı yılları boyunca (1919-1922) "halkçılık" terimi, hem anti-emperyalist hem anti-kapitalist bir slogan olarak ve halk egemenliği ve halk hükümeti (yani siyasî demokrasi) ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Bu kullanımın ilk örneklerinden biri, Atatürk'ün 1 Aralık 1921'deki Meclis konuşmasında bulunabilir:

> Meslek-i içtimaî itibariyle dahi düşündüğümüz zaman, biz hayatını, istiklâlini kurtarmaya çalışan erbab-ı sâyiz, zavallı bir halkız! Mahiyetimizi bilelim. Kurtulmak, yaşamak için çalışan ve çalışmaya mecbur olan bir halkız! Binaenaleyh her birimizin hakkı vardır. Salâhiyeti vardır. Fakat çalışmak sayesinde bir hakkı iktisap ederiz. Yoksa arka üstü yatmak ve hayatını sâyden muarra geçirmek isteyen insanların bizim heyet-i içtimaiyemiz içerisinde yeri yoktur, hakkı yoktur. ... Halkçılık, nizam-ı içtimaîsini sâyine, hukukuna istinad ettirmek isteyen bir meslek-i içtimaidir. Efendiler! Biz bu hakkımızı mahfuz bulundurmak, istiklâlimizi emin bulundurabilmek için heyet-i umumiyemizce heyet-i milliyemizce bizi mahvetmek isteyen emperyalizme karşı ve bizi yutmak isteyen kapitalizme karşı heyet-i milliyece mücahedeyi caiz gören bir mesleği takip eden insanlarız.[42]

Ancak bu anti-emperyalist ve anti-kapitalist ton, muhtemelen Kurtuluş Savaşı'nın kritik yıllarında Sovyetler Birliği'nin desteğini sağlamak ve ko-

42 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri,* cilt 1, T.B.M.Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında, 1919-1938, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Ankara, 1961, s. 196.

rumak için tasarlanmıştır. 1922'de Yunan orduları karşısındaki askerî zaferden az sonra Türkiye yüzünü Batı Avrupa devletlerine çevirmeye başladığında da, artık telâffuz edilmez olmuştur.[43] Benzer şekilde, halk egemenliğine ve halk hükümetine yapılan vurgulamaların yerini, giderek dayanışmacı yeni bir halkçılık kavramı almıştır. Nitekim 1931 Mayısında kabul edilen CHP Programı, halkçılığı şöyle tanımlamıştır:

> İrade ve hakimiyetin kaynağı millettir. Bu irade ve hakimiyetin, devletin vatandaşa ve vatandaşın devlete karşılıklı vazifelerinin hakkiyle ifasını tanzim yolunda kullanılması Fırkaca büyük esastır. Kanunlar önünde mutlak bir müsavat kabul eden ve hiçbir ferde, hiçbir aileye, hiçbir sınıfa, hiçbir cemaate imtiyaz tanımayan fertleri halktan ve halkçı olarak kabul ederiz. ... Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil ve fakat ferdî ve içtimaî hayat için iş bölümü itibariyle muhtelif mesai erbabına ayrılmış bir camia telâkki etmek esas prensiplerimizdendir. A) Küçük çiftçiler, B) Küçük sanayi erbabı ve esnaf, C) Amele ve işçi, Ç) Serbest meslek erbabı, D) Sanayî erbabı, büyük arazi sahipleri ve tüccar, Türk camiasını teşkil eden başlıca çalışma zümreleridir. Bunların her birinin çalışması, diğerinin ve umumî camianın hayat ve saadeti için zarurîdir. Fırkamızın bu prensiple istihdaf ettiği gaye sınıf mücadelesi yerine içtimaî intizam ve tesanüt temin etmek ve birbirini nakzetmiyecek surette menfaatlerde ahenk tesis eylemektir. Menfaatler, kabiliyet ve çalışma derecesiyle mütenasip olur.[44]

Bu halkçılık kavramının, dayanışmacı ve korporatist olduğu açıktır. Taha Parla'nın ifadesiyle; "bu hem anti-liberal hem de anti-sosyalist bir halkçılıktır. ... Durkheimci-Gökalpçi solidarist korporatizmin, hem bir sosyolojik teori olarak, hem de bir siyasi teori-ideoloji olarak bundan daha özlü, reçetevari bir tanımı olamaz."[45] Bu anlamda halkçılık, tek-parti ideolojisinin belkemiğini oluşturmuş ve Atatürk'ün ve diğer parti ileri gelenlerinin konuşmalarında sıklıkla vurgulanmıştır. Nitekim Atatürk'ün 1922'deki bir konuşmasına göre, "bu milletin siyasî fırkalardan çok canı yanmıştır. Şunu arzedeyim ki, memalik-i sairede fırkalar behemahal iktisadî maksatlar üzerine teessüs etmiş ve etmektedir. Çünkü o memleketlerde muhtelif sınıflar vardır. Bir sınıfın menfaatini muhafaza için teşekkül eden siyasî bir fırkaya mukabil diğer bir sı-

---

43 Taha Akyol, *Ama Hangi Atatürk*, Doğan Kitap, İstanbul, 2008.

44 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması, 1923-1931*, Yurt Yayınları, Ankara, 1981, s. 448-449.

45 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, 3, s. 42, 44. Benzer değerlendirmeler için bkz. Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması*, s. 209 ve Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim, İstanbul, 1990, s. 209.

nıfın menfaatini muhafaza maksadiyle bir fırka teşekkül eder. Bu pek tabiidir. Gûya bizim memleketimizde de ayrı ayrı sunuf varmış gibi teessüs eden siyasî fırkalar yüzünden şahit olduğumuz neticeler malûmdur. Halbuki Halk Fırkası dediğimiz zaman bunun içinde bir kısım değil, bütün millet dahildir. ... Binaenaleyh mesalik-i muhtelife erbabının menafii yek diğerine memzuç olduğundan, onları sınıflara ayırmak imkânı yoktur ve heyet-i umumiyesi halktan ibarettir."[46] Parla, bu anlayışı "çok tipik, teknik bir solidarist (tesanütçü/dayanışmacı), korporatist, organizmacı, uyumcu (bir) toplum modeli ve tanımı" olarak tanımlamaktadır.[47]

Halkçılığın bu dayanışmacı ve korporatist tasavvuru, farklı menfaatleri uzlaştırmak ve uyumlulaştırmak amacıyla devletin ekonomik hayatta aktif bir rol oynamasını gerektirir. Dolayısıyla bu, bizi başka bir okun (devletçilik) bir yönüne götürür. Diğer yönüyle ise devletçilik, özellikle özel sermayenin öncülük etmekte yetersiz veya isteksiz olduğu alanlarda hızlı sanayileşmeye ulaşmak amacıyla devlet girişimciliğini ifade etmektedir. Bu "kalkınmacılık" anlamındaki devletçilik, ekonomi politikasının oldukça esnek ve konjonktürel bir ilkesi olarak, burada bizi ilgilendirmemektedir. Ancak farklı menfaatlerle ilgili aracılık ve uzlaştırıcılık anlamında devletçilik, halkçılık ilkesinin önemli bir tamamlayıcısıdır. 1931'de Atatürk'ün ifade ettiği üzere; "Halkımız tab'an devletçidir ki, her türlü ihtiyacı devletten talebetmek için kendisinde bir hak görüyor. Bu itibarla milletimizin tabayii ile fırkamızın programında tamamiyle bir mutabakat vardır... (B)izim fırkamız... her sınıf halkın menfaatlerini müsavi bir surette bir diğerini mutazarrır etmeden temin etmeyi istihdaf eden bir teşekküldür."[48] Benzer şekilde, parti genel sekreteri Recep Peker, 1935'te parti programını açıklarken, sınıf çatışmasını ve ayrıcalık ve tahakküm kavramlarını reddetmiştir. CHP'nin hem işçi sınıfının tahakkümüne (ilginçtir ki ondan çoğu zaman "milliyetçi" işçi sınıfı olarak söz edilmekte, böylece sosyalist doktrinlerin enternasyonalizmi açıkça reddedilmekteydi) hem de onların büyük işadamları tarafından sömürülmesine karşı olduğu belirtilmiştir. Bu nedenle, devlet onların menfaatlerini uzlaştırmak ve uyumlulaştırmak için aktif bir rol oynamalıdır; tröst ve kartellerin yanı sıra, grev ve

---

46 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, cilt 2, *1906-1938*, der. Nimet Unan, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayımları, Ankara, 1952, s. 97-98. Aynı temalar, 20 Nisan 1931'deki seçim manifestosunda da vurgulanmıştır: Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, cilt 2, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, İletişim, İstanbul, 1991, s. 213-215.

47 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları,* 2, s. 217-219. Daha geniş ayrıntı için ayrıca bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp*, *Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim, İstanbul, 1989.

48 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 2, s. 262-264.

lokavt da yasaklanacaktır.[49] Böylece CHP'nin korporatist halkçılığı, gerek liberal kapitalizmden, gerek sosyalizmden farklı bir "üçüncü yol" olarak sunulmuştur.[50]

Daha da önemlisi, halkçılığın tamamlayıcısı olarak devletçiliğin, sadece bir ekonomik politika konusu olarak değil, aynı zamanda eğitim ve kültür alanlarını da kapsayan daha geniş bir siyasî/idarî ilke olarak düşünülmüş olmasıdır. Böylece 1931 ve 1935 parti programlarında şu ifadelere yer verilmiştir: "Kuvvetli cumhuriyetçi, milliyetçi ve lâyik vatandaş yetiştirmek, tahsilin her derecesi için mecburî ihtimam noktasıdır. Türk milletine, Türkiye Büyük Millet Meclisine ve Türkiye Devletine hürmet etmek ve ettirmek hassas bir vazife olarak telkin olunur ... Terbiye her türlü hurafeden ve yabancı fikirlerden uzak, üstün, millî ve vatanperver olmalıdır."[51] Parla'nın deyişiyle CHP'nin "devletçiliği iktisadi alanda ılımlı olabilir; ama devletçilik, devlet güdümü ve denetimi, kültür ve eğitimi de içine alacaktır. Kemalist devletçilik bu bakımdan 'ılımlı iktisadi devletçilikten' ibaret değildir. Entegralist ve totaliter boyutları da olan, bir idari-siyasi devletçiliktir aynı zamanda."[52]

Kemalist ideolojinin omurgası olan halkçılık ile ilişkili ve onunla kaynaşmış olan bir diğer önemli ok da milliyetçiliktir. Her iki ilke de insanları derin bölünmeler ve çatışmalar olmaksızın aynı kültürü ve idealleri paylaşan birleşik ve uyumlu bir bütün olarak tasavvur etmektedir. Millî birlik ve hatta birörneklik, Atatürk'ün ve diğer parti ileri gelenlerinin konuşmalarında en sık kullanılan kavramlardandır. Meselâ, Peker'e göre: "sınıflaşma fikri, insafsız, ihtiraslı ve taassuplu bir sınıf mücadelesini ve bu da vatandaşların mütemadî çatışmasını doğuruyor. Bu çatışma bir devletin yaşamasında ve tehlikelerden korunmasında en büyük kuvvet olan millî birliği ve milliyet fikirlerini yavaş yavaş tahrip ediyor. Bu delkü temas millî kuvvetlerin beyhude yere israfına sebep oluyor. Bu sebeple biz sınıflaşmayı reddediyor ve bunun yerine milletçe kütleleşmek fikrini müdafaa ediyoruz."[53] Fransız siyasî düşüncesinin etkisi altında millet, belli bir zamanda ve belli bir bölgede yaşayan bir insanlar

49 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları,* 3, s. 126-136.

50 *A.g.e.*, s. 139-144. Kemalist korporatizm ve İtalyan faşist korporatist devleti arasında bir karşılaştırma için, bkz. Feroz Ahmad, "The Search for Ideology in Kemalist Turkey", *From Empire to Republic: Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Turkey* içinde, İstanbul Bilgi University Press, İstanbul, 2008, s. 184-192. Kemalist korporatizm üzerine bkz. Taha Parla ve Andrew Davison, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?*, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y., 2004.

51 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları,* 3, s. 71, 74, 78-85.

52 *A.g.e.*, s. 144; aynı doğultuda bkz. Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, s. 209, 226.

53 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları,* 3, s. 112.

topluluğu olarak değil, toplumun geçmişini ve geleceğini kucaklayan manevi bir kişilik olarak tasavvur edildiğinden, halkçılık ve milliyetçilik ilkelerinin CHP'nin söyleminde kaynaşması, partinin bir yandan halkı siyasal katılmanın dışında bırakırken, öte yandan millet adına egemenlik talep etmesini kolaylaştırmıştır.

CHP'nin halkçılık anlayışının, çoğulcu ve yarışmacı bir parti sistemine hattâ gerçek bir sosyal çoğulculuğun ifadesine alan bırakmadığı açıktır. Kemalist yönetimin ilk günlerinden itibaren Atatürk ve yakın arkadaşları, yarışmacı bir parti sistemi fikrini reddetmişlerdir. Daha önce de belirtildiği gibi, siyasî partiler, sınıfa dayalı toplumun doğal ürünleri olarak görüldüklerinden, sınıfsız Türk toplumunda tamamen gereksiz hatta zararlı kabul edilmişlerdir. Nitekim CHP'nin kuruluşundan az önce Atatürk, "halkımızın müşterek ve umumî olan menafi ve saadetini temin için 'Halk Fırkası' namı altında bir fırka teşkil" edileceğini açıklamıştır. Ancak şunları da eklemiştir: "Fakat millî maksatlardan ziyade şahsî menfaatler esasına müstenit siyasî teşekküllerden ve bu teşekkülâtın iğfallerinden, müsademelerinden tevellüt etmiş olan tarzların elân cezasını çekmekte olan milleti aynı mahiyette bir takım bisût iştigallere sevketmek kadar kebairden günah yoktur."[54] Atatürk, 1925 yılındaki bir demecinde de benzer görüşleri şu şekilde ifade etmiştir: "Cumhuriyet Halk Fırkası, diğer memleketlerde olduğu gibi alelâde sokak politikası yapan bir fırka değildir ... Halk Fırkası Mûdafaai Hukuk Cemiyeti gibi bütün milleti tenvir ve bütün millete delâlet vazifesiyle mükelleftir. Fırkamıza âdi politikacılık atfedenler nankör insanlardır. Memleket mütesanit bir vahdete muhtaçtır. Alelâde politikacılıkla milleti parçalamak hiyanettir."[55] Atatürk'ün 1927'deki *Nutuk*'u ve diğer bazı konuşmaları, kimileri eski silah arkadaşları olan siyasî muhaliflere karşı "şaşkın ve cahil beyinler" olmaktan hain olmaya kadar giden çok sert ithamlarla doludur.[56] Bu ifadeler, Türk siyasal kültüründeki "oybirliği tutkusu"nun,[57] muhalefet ve eleştiriye karşı güçlü bir hoşnutsuzluğun yaygınlığını göstermektedir ki, bunun bazı izlerini çağdaş Türkiye siyasetinde hâlâ görmek mümkündür.

Bu tavrın köklerinin Osmanlı siyasal kültüründe bulunabileceği de iddia edilebilir. Şerif Mardin'e göre, "Türk siyasal kültüründe muhalefet kavramını çok olumsuz gören bir unsur vardır. ... Hatta siyasî ortodoksiden en

54 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 2, s. 60.
55 *A.g.e.*, s. 224.
56 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*, 1, s. 100.
57 Bu deyim, Carl J. Friedrich ve Zbigniew Brzezinski'ye aittir, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Praeger, New York, 1963, s. 57, 63, 82, 103, 132 vd.

ufak bir sapma ihanet (*fitne*) olarak görülüyordu; böyle bir ihanet olasılığı hakkında hep var olan bir şüphe, Osmanlı devlet adamlığının bir özelliğiydi." Ayrıca Mardin, bu özelliğin elit kültürüne özgü olmadığını, kitle kültürünce (onun deyimiyle "küçük gelenek") de paylaşıldığını gözlemlemektedir: "Böylece, 'küçük toplum' ve onun kültürü düzeyinde, cemaatçi (*gemeinschaftlich*) bir toplum anlayışıyla ve kuraldan sapmalara karşı gösterilen bir hoşgörü yoksunluğu ile karşılaşıyoruz." Mardin, bu tutumun örneklerini gerek Osmanlı döneminden, gerek çağdaş dönemden (daha çok 1950'li yıllar) şu sözlerle vermektedir:

> Bu satırları yazarken, Türk gazetelerinin manşetleri, kendi benzersiz tarzlarıyla, meşum amaçlı politikacıların Türk milletini 'bölmek'te olduklarını ilân ederek, bu davranış biçimine katkıda bulunuyorlardı. Ama elli yıl önce de İttihat ve Terakki Partisi, muhaliflerine aynı suçlamalarda bulunuyordu. Cumhuriyet döneminde Terakkiperver Fırka, hainane faaliyetlerle suçlanırken, iddianame benzer şekilde kaleme alınmıştı. Atatürk'ün isteğiyle 1930'da kurulmuş olan Serbest Fırka da, benzer suçlamaların hedefi haline gelince, siyaset ufkundan kaybolmuştu.[58]

Buna karşı elbette, 1930'da Atatürk'ün aktif desteğiyle sadık bir muhalefet partisi olarak kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası'na değinilebilir. Atatürk, muhalefet partisi liderliği için seçtiği Fethi Okyar'a mektubunda şu ifadeleri kullanmıştır: "Memnuniyetle tekrar görüyorum ki lâik Cumhuriyet esasında beraberiz. Zaten benim siyasî hayatta bir taraflı olarak daima aradığım ve arayacağım temel budur. Binaenaleyh Büyük Mecliste aynı temele istinad eden yeni bir fırkanın faaliyete geçerek millet işlerini serbest münakaşa etmesini Cumhuriyetin esaslarından sayarım. Bu itibarle nokta-i nazarlarınızı takip için siyasî mücadeleye girmenizi bittabi hüsn-ü telâkki ettim. Reisicumhur bulunduğum müddetçe Reisicumhurluğun uhdeme teslim eylediği yüksek ve kanunî vazifeleri hükümette olan ve olmayan fırkalara karşı âdilane ve bitarafane ifa edeceğim ve lâik Cumhuriyet esası dahilinde fırkanızın her nevi siyasî faaliyet cereyanlarının bir maniaya uğramıyacağına emniyet edebilirsiniz efendim."[59]

Ancak, Atatürk'ün CHP ile Serbest Fırka arasındaki ilişkilere ve kendisinin bu ilişkilerdeki rolüne dair algıları, amaçlanan şeyin, gerçek anlamda

---

58 Şerif Mardin, "Opposition and Control in Turkey", *Government and Opposition* 1, 1966, s. 375-387.

59 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*, 2, s. 142-143; Walter F. Weiker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey: The Free Party and Its Aftermath*, Brill, Leiden, 1973, s. 68-69.

bağımsız bir muhalefet partisi olmadığı izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim Atatürk, Fethi Bey'le konuşmasında şunları söylemiştir: "Cumhuriyet Halk Fırkası reisleriyle çok mücadele edeceklerini tahmin ediyorum. Fakat ben, Cumhuriyet esaslarının kuvvetlenmesini temin edecek olan bu mücadeleyi memnuniyetle müşahade edeceğim ve şimdiden söyleyebilirim ki, en çok kavgalı olduğunuz geceler sizi soframda birleştireceğim ve o zaman tekrar ayrı ayrı her birinize soracağım; sen ne dedin? ne için dedin? senin cevabın ne idi? neye istinat ediyordu? Bu günden itiraf ederim ki, bu benim için yüksek bir zevk olacaktır."[60] Bu ifadeler, düşünülen sistemin, bir hegemonyacı parti ve kontrollü muhalefet sistemi olduğunu açıkça göstermektedir. Her halûkârda bu deney, yeni partinin önemli ölçüde halk desteği kazanmakta olduğu anlaşılınca, üç ay içinde sona erdi. Durum, CHP yönetiminde alarm yarattı; Atatürk de manevî desteğini çekince, parti kendisini feshe mecbur kaldı. Birçok gözlemci, Serbest Fırkanın feshinden sonra, CHP'nin toplum üzerindeki otoriter denetimini daha da güçlendirmiş olduğunda hemfikirdir.[61]

1930'lar ekonomik ve siyasî liberalizm ilkelerinin CHP tarafından açık ve net bir şekilde reddedildiği yıllardı. Peker'in 1935'te CHP programını açıkladığı konuşma, bu ruh hâletinin belki de en iyi örneğidir. Peker'in görüşüne göre liberal düzende hak ve hürriyetlerin istismarı, insanları yıkıp çürüten bir anarşi dönemine neden olmuştur. Herkes kendi sınırsız özgürlüğünü kullanırken, devlet otoritesini koruma ihtiyacı göz ardı edilmiştir. Sonuç olarak kitleler bitmek bilmeyen bir kavga içinde yaşamışlardır: "Liberal devlet sinesinde her türlü zarar ve karışıklık ve kavga unsurları yaşamağa müsaid bir zemin buldu." Peker, liberal devletin "kendi içinden tefessüh neticesinde dünyanın her yerinde çök"tüğünü, "artık can çekişmekte olduğunu" eklemektedir.[62]

Türkiye'deki tek-partinin kendisini demokratik çoğulcu bir partiye dönüştürmek gibi nihai bir amacının veya potansiyelinin olup olmadığı tartışma konusudur. Şu an buna olumlu cevap verenlerin başlıca kanıtı, 1940'ların sonunda yarışmacı siyasete barışçı ve düzenli bir şekilde CHP'nin kendi liderliğinin inisiyatifiyle geçilmesidir.[63] Başka bilim adamları ise, parti belgelerin-

60 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 2, s. 256; Çetin Yetkin, *Serbest Cumhuriyet Fırkası Olayı*, Karacan Yayınları, İstanbul, 1982. Ayrıca bkz. Metin Heper, *The State Tradition in Turkey*, Eothen Press, Walkington, 1985, s. 51-52 ve çeşitli sayfalarında.

61 Weiker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey,* çeşitli sayfalarında; Ahmad, "Search for Ideology in Kemalist Turkey", s. 184-186.

62 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları,* 3, s. 128-129.

63 Örnek için bkz. Ergun Özbudun, *Contemporary Turkish Politics: Challenges to Democratic Consolidation*, Rienner, Boulder, Colorado, 2000, s. 21-24; Ahmad, "Search for Ideology in Kemalist Turkey", s. 175-176, 180, 187.

deki ve liderlerin konuşmalarındaki bazı ifadelere işaret ederek, tek-parti sisteminin kalıcı olma niyetinde olduğunu savunmaktadırlar. Mesela 1931, 1935 ve 1943'teki parti programlarının girişinde partinin fikirleri ile ilgili olarak "yalnız birkaç sene için değil, istikbale de şamil olan" ifadeleri kullanılmıştır.[64] Benzer bir şekilde 1943 tarihli önemli bir parti belgesinde "eminiz ki yirminci asırda da Türkün devlet ve rejim telâkkisi, gene dünya milletlerinin bir çoğu üzerinde söylenerek veya söylenmiyerek örnek gibi görülecektir" sözlerine yer verilmiştir.[65] Parla'nın görüşüne göre bu tür ifadeler geçici değil, diğer devletler tarafından taklit edilecek kalıcı bir rejim fikrini anlatmaktadır.[66] Bu sorunun daha kapsamlı bir analizi bu bölümün konusu dışındadır. 1930'larda ve 1940'ların başındaki CHP ideolojisinin, gerçek bir sosyal ve siyasal çoğulculuğun gelişimi için uygun bir zemin oluşturmadığını söylemekle yetinelim. Bizim amacımız açısından en ilginç soru, bu ideolojinin izlerinin günümüz Türk siyaseti ve siyasi kültüründe de hâlâ bulunup bulunamadığıdır.

CHP'nin tek-parti ideolojisi Samuel Huntington'ın sınıflandırmasındaki "devrimci" tek-parti tipinden daha çok "dışlayıcı" modele uyuyordu. Huntington'ın görüşüne göre dışlayıcı ve devrimci (totaliter) tek-parti tiplerinin her ikisi de köklerini keskin bir toplumsal ikileşmeden alır; ancak aralarında, başlangıçtaki ikileşmeye ve yenik sosyal güce karşı tutumları açısından farklar vardır. Dışlayıcı sistemler, "toplumdaki ikileşmeyi kabullenir ve partiyi, bir yandan yenik sosyal gücün siyasal faaliyetlerini bastırmak veya sınırlandırmak, öte yandan kendi seçmen kitlesini mobilize etmek için bir araç olarak kullanır." Devrimci tek-parti sistemleri ise, "ya yenik sosyal gücü tasfiye ederek toplumu küçültmek, ya da onu asimile ederek kendi seçmen kitlesini toplumla özdeş kılmak suretiyle, toplumdaki ikileşmeyi ortadan kaldırmaya çalışırlar." Nitekim Huntington'a göre CHP yönetimi döneminde "siyasal katılma esas itibariyle Batılılaşmış kentsel sınıflarla sınırlandırılmış ve geleneksel köylü kitlesi iktidardan dışlanmıştı."[67] Aynı yönde olarak Frederic Frey de Kemalist devrimin, eğitimli seçkinlerle eğitimsiz kitleler arasındaki

---

64 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları,* 3, s. 19-20.

65 *A.g.e.*, s. 158.

66 *A.g.e.*, s. 162.

67 Samuel Huntington, "Social and Institutional Dynamics of One-Party Systems", *Authoritarian Politics in Modern Society: The Dynamics of Established One-Party Systems* içinde, der. Samuel Huntington ve Clement H. Moore, Basic Books, New York, 1970, s. 15-16. CHP'nin benzer nitelikli tek parti rejiminin bir analizi için, bkz. Ergun Özbudun, "Established Revolution Versus Unfinished Revolution: Contrasting Patterns of Democratization in Mexico and Turkey", *a.g.e.* içinde, s. 380-405.

ikileşmeden rahatsızlık duymak veya onunla derhal mücadeleye girişmek yerine, bu ikileşmeyi kullandığını ileri sürmüştür. Ona göre Türk devriminin özü, Batılılaşmış aydınların kazandıkları kırılgan köprübaşını, bütün mümkün tehditlere karşı güvenli kılabilmek amacıyla, onu genişletmek ve güçlendirmek konusuna yoğunlaşmış olmasıdır. "Bu, 'aşağıdan yukarıya' bir devrim, köylü kitleleri ile başlayarak toplumu yeniden şekillendirme yolunda bir girişim değildi. Böyle bir girişim, ne hareketin tarihine, ne liderlerinin tutumuna uygun düşerdi. Üstelik, böyle bir yaklaşımın gerektireceği görev çok büyük olurdu. Gelişmekte olan milletlerin çoğunda olduğu gibi, daha ufak bir tutamak, daha kolay kavranabilir bir kaldıraç gerekliydi."[68]

Türkiye'deki tek-parti rejiminin dışlayıcı mahiyeti, onun belirgin seçkinci ve vesayetçi özelliklerini de açıklamaktadır. Parti, ne "âdi sokak siyaseti" yapan sıradan bir parti, ne de bir kitle mobilizasyon partisi olarak değil[69] insanları eğiten, aydınlatan ve onlara yol gösteren bir araç olarak düşünülmüştür. Nitekim Atatürk'e göre, aydınlara ve bilim adamlarına "terettüp eden vazife halkın içine girerek onları irşat ve ilâ etmek ve onlara terakki ve temeddünde pişva olmaktır... Halk Fırkası halkımıza terbiye-i siyasiye vermek için bir mektep olacaktır ... Halk Fırkası ... bütün milleti tenvir ve bütün millete delâlet vazifesiyle mükelleftir."[70]

CHP'nin milliyetçilik ve laiklik anlayışı da (parti ideolojisinin en önemli bileşenlerinden ikisi) gerçek bir örgütsel çoğulculuğun gelişmesini zorlaştırmaktadır. 1931 yılının parti programında millet, "dil, kültür ve mefkûre birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği bir siyasî ve içtimaî heyet" olarak tanımlanmıştır. Milliyetçiliğe ilişkin olarak da "terakki ve inkişaf yolunda ve beynelmilel temas ve münasebetlerde bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkte yürümekle beraber Türk İçtimaî heyetinin hususî seciyelerini ve başlı başına müstakil hüviyetini mahfuz tutma"[71] amacını vurgulamaktadır. Dinî, ırkçı veya etnik tonlardan uzak olan millet tanımı esas itibariyle "sübjektif" millet anlayışına uygun düşmekte; milliyetçilik tanımı da Kemalist milliyetçiliğin şovenist ve yayılmacı olmayan karakterini göstermektedir. Ancak dil ve kültür birliği üzerindeki vurgu, kültürel ve dilsel çeşitliliğin tanınmasına pek imkân vermemektedir. Nitekim Recep Peker 1931'deki bir konuşmasında "kendilerine Kürtlük, Çerkezlik ve hattâ Lazlık

68 Frederick W. Frey, *The Turkish Political Elite*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1965, s. 40.
69 Özbudun, "The Nature of the Kemalist Political Regime", s. 93-94.
70 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri,* 2, s. 98, 224.
71 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları,* 3, s. 28, 35.

ve Pomaklık gibi fikirler telkin edilmiş olan vatandaşlarımızı kendimizden sayarız. Mazinin karanlık istibdat devirlerinden kalma bir miras olan ve uzun tarihî tekallübatın mahsulû bulunan bu yanlış telâkkileri hulûsla ve samimiyetle düzeltmek vazifedir" ifadelerini kullanmıştı.[72] Açıkçası bu farklılıklar, meşru gerçeklikler olarak değil dışarıdan yayılan "yanlış fikirler" olarak görülmektedir. Parla'nın sözleriyle;

> Milli kültür zaten öyle tanımlanıyor ki, etnik kökenli çok-kültürlülüğe yer bırakmıyor. Egemen bir milli kültürün yanında/içinde yaşayabilecek başka kültürel özelliklere alan kalmıyor. Monolitik millet-halk ve kültür birliği yaklaşımı, etnik çoğulluğun inkârına varıyor. Kültürel Türk milliyetçiliği, dışlayıcı-tekçi bir etnik Türk milliyetçiliğine dönüşüyor. Başka bir deyişle bütünlük içinde çokluk değil, mutlak bir birlik ve teklik, egemen etnik kültürün kayıtsız şartsız üstünlüğü anlayışı ağır basıyor.[73]

Milletin birliğine dair bu güçlü vurgunun doğal bir uzantısı, aşağıda da dile getirileceği gibi, katı bir üniter ve aşırı merkeziyetçi devlet kavramıdır. Gerçekten de, CHP tarihi içerisinde millet ve milliyetçilik kavramlarının uğradığı değişiklikleri izlemek ilginçtir. Atatürk'ün milliyetçilik anlayışının ırkçılık, şovenizm ve yayılmacılıktan uzak olduğuna daha önce işaret edilmişti. Kurtuluş Savaşı yılları boyunca "Türklük" ve "Türk milleti" ifadeleri neredeyse hiç telaffuz edilmemiştir. Aksine Misak-ı Milli'nin yanı sıra Erzurum ve Sivas Kongrelerinde, "millî camia" Osmanlıcılık ve İslâm gibi, daha geleneksel kriterlerle tanımlanmıştır; örneğin "Osmanlı toprakları" (*Memalik-i Osmaniye*), "bütün Müslüman unsurlar" (*bilcümle anasır-ı İslâmiye*), "Müslüman çoğunluk" (*ekseriyet-i İslâmiye*), "Osmanlı Müslüman çoğunluğu" (*Osmanlı İslâm ekseriyeti*). Daha da ilginci bu camia, monolitik bir topluluk olarak değil, "öz kardeşlik", "karşılıklı saygı ve fedakârlık", "mutluluk ve felaketlere tamamen ortak olma" ve "aynı kaderi paylaşma" hisleriyle birbirine bağlı farklı Müslüman unsurlardan oluşan bir topluluk olarak düşünülmüştür. Ayrıca bu unsurların "etnik ve sosyal haklarına" (*Hukuk-u ırkîye ve içtimaiye*) ve onların "çevre koşullarına" (*şerait-i muhitiyelerine*) "tam saygı" gösterileceği üç önemli belgede de belirtilmiştir. Bu ifadeler, anlamları tam olarak açıklanmamış olsa bile, bir kültürel çoğulculuk ve ileri ölçüde bir idarî yerinden yönetim vaadi olarak yorumlanabilir. 1921 Anayasası'nda, bu tarihten önce veya sonra Türki-

72 *A.g.e.*, s. 110.
73 *A.g.e.*, s. 119-120.

ye'de hiç görülmemiş ölçüde geniş bir adem-i merkeziyet sisteminin benimsenmiş olması rastlantı değildir.[74]

Bu ileri ölçüdeki çoğulcu devlet ve toplum kavramlarının niçin, kültür birliği üzerinde güçlü vurgu lehine terk edilmiş oldukları yönündeki ilginç soru, başka bir çalışmanın konusu olabilir. Akla yakın bir açıklama, kültürel çoğulculuk ve idari adem-i merkeziyet vaadlerinin Kurtuluş Savaşı döneminin zorunluluklarından – yani Türk olmayan Müslüman etnik grupların sadakatini koruma ihtiyacından kaynaklanmış olduğudur. Atatürk'ün 1 Mayıs 1920'deki Meclis konuşması bu hassasiyetin güzel bir örneğidir: "Meclis-i âlinizi teşkil eden zevat yalnız Türk değildir, yalnız Çerkez değildir, yalnız Kürt değildir, yalnız Lâz değildir. Fakat hepsinden mürekkep anasır-ı İslâmiyedir, samimî bir mecmuadır. Binaenaleyh bu heyet-i âliyenin temsil ettiği, hukukunu, hayatını, şeref ve şanını kurtarmak için azmettiğimiz emeller, yalnız bir unsur-u İslâma münhasır değildir. Anasır-ı İslâmiyeden mürekkep bir kütleye aittir ... Bu mecmuayı teşkil eden her bir unsur-u İslâm, bizim kardeşimiz ve menafii tamamiyle müşterek olan vatandaşımızdır."[75]

Tek-parti rejiminin yerleşmesinin ardından bu çoğulcu yaklaşımın giderek terk edildiği ve bunun yerini, kültür temelli niteliklerini esas itibariyle korumakla birlikte, zaman zaman etnik hatta ırkçı özellikler geliştiren Türk milliyetçiliğinin aldığı genel olarak kabul edilmektedir. Buna karşılık dış ilişkilerde şovenist ve yayılmacı olmayan, barışçı politikalar özenle sürdürülüyordu; iç politikadaki ayrımcı uygulamalar da, o günlerde Avrupa'nın büyük bölümünde yaygın olan ırkçı ideolojilerin boyutlarına hiçbir zaman ulaşmamıştır.[76]

Son olarak, Cumhuriyet'in kurucu felsefesi ile gerçek bir siyasal ve sosyal çoğulcu sistemin gelişimi arasındaki bir başka çatışma alanı, laiklik ilkesi

---

74 Ergun Özbudun, "Milli Mücadele ve Cumhuriyet'in Resmi Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, der. Nuri Bilgin, Bağlam, İstanbul, 1997, s. 63-65. Bu kitap, Türk kimliği konusuna da önemli katkılarda bulunmaktadır. Aynı konuyla ilgili makalelerin benzer bir koleksiyonu için, bkz. Artun Ünsal, der., *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru*, Tarih Vakfı, İstanbul, 1998.

75 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri,* 1, s. 73-74. Aslında, Atatürk'ün 1931 yılında yayınlanmış olan *Medenî Bilgiler* kitabındaki millet tanımı da, onun daha önceki konuşmalarındaki görüşlerden pek farklı değildir: A. Afet İnan, *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1969, s. 18-25, 351-383.

76 Türkleştirme politikaları ile gayrimüslim ve Kürt azınlıklara karşı ayrımcı uygulamalarla ilgili örnekler için, bkz. Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, 3, s. 203-211; Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, Dost Kitabevi, Ankara, 1988, s. 157-159, 231, 237; Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları,* çeşitli sayfalarında ve Tanıl Bora, "Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, der. Bilgin, s. 53-62.

veya din ve devlet arasındaki ilişkiler alanıdır. Genellikle kabul edildiği gibi Kemalist laiklik anlayışı, çoğu Batı demokrasisindeki benzerlerinden önemli ölçüde farklılık göstermiştir. Kemalist laiklik, kendisini din ve devlet işlerinin ayrılığı ile sınırlamamış; Comte'çu pozitivizmi anımsatan bir şekilde, akılcı ve bilimsel düşüncenin rehberliğinde bir yaşam biçimi olarak tasavvur etmiştir. Bu nedenle 1931 ve 1935'teki parti programlarına göre "Fırka, Devlet idaresinde bütün kanunların, nizamların ve usullerin ilim ve fenlerin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılmasını ve tatbik edilmesini prensip kabul etmiştir. Din telâkkisi vicdanî olduğundan, Fırka, din fikirlerini Devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmayı milletimizin muasır terakkisinde başlıca muvaffakiyet âmili görür."[77] Kemalist laiklik, laikliği pasif ve dışlayıcı olarak sınıflandırmış olan Ahmet Kuru'nun "dışlayıcı laiklik" tipine uymaktadır. Pasif laiklik, devletin, herhangi bir dinin resmen kabulünden kaçınarak pasif bir rol oynamasını gerektirir; ancak "dinin kamusal görünürlüğüne de izin verir. Buna karşılık dışlayıcı laiklik, devletin dini kamusal alanın dışında bırakması ve dini özel alana hapseden bir sosyal mühendislik projesinin aracı olarak 'dışlayıcı' bir rol oynaması anlamına gelmektedir. Bu nedenle, 'dışlayıcı' laiklik dini kamusal alandan yok etmeyi amaçlayan 'kapsamlı bir doktrin' iken, pasif laiklik çeşitli dinlere karşı devletin tarafsızlığını korumaya çalışan pragmatik bir siyasal ilkedir."[78] Kuşkusuz böyle bir anlayış, dinî siyasal partilerin ve menfaat gruplarının ortaya çıkmasına izin vermez.

Kemalist rejimin, o anda mevcut olan şartlar altında bu otoriter, dayanışmacı ve korporatist yolu takip etmek zorunda olup olmadığı konusu, bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ayrıca, böyle retrospektif bir analizin özünde spekülatif olacağı kesindir. Bizim amaçlarımız bakımından daha önemli olan, bu mirasın izlerinin çağdaş Türk siyasetinde halen varlığını sürdürüp sürdürmediğini ve eğer öyleyse, daha çoğulcu bir sistem yönündeki taleplerle nasıl bir etkileşim içinde olduğunu incelemektir. Son bölümdeki çabamız da buna yönelik olacaktır.

---

77 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, 3, s. 36, 39.

78 Ahmet T. Kuru, "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies Toward Religion", *World Politics* 59, s. 568-594. Ayrıca bkz. Charles Taylor, "Modes of Secularism" *Secularism and Its Critics* içinde, der. Rajeev Bhargava, Oxford University Press, Delhi, 1998, s. 31-53 ve Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması*, s. 218-225.

ÖRGÜTSEL ÇOĞULCULUĞUN YAPISI VE GELİŞİMİ

Tahmin edilebileceği gibi, örgütlü çoğulculuğun Türkiye'deki durumu, Türk siyasetindeki önemli değişim evreleri ile bağlantılıdır. Osmanlı İmparatorluğu; gayrimüslim millet örgütleri, Müslüman tarikatlar, mezhepler, aşiretler, klanlar, esnaf loncaları, vakıflar ve benzerlerinden oluşan nispeten yüksek derecede bir geleneksel veya *de facto* çoğulculuğa yer vermişse de, yönetenlerle yönetilenler arasındaki katı ayrım ve ilkel biçimde dahi temsili bir sistemin olmayışı, bu geleneksel çoğulculuğun modern bir devletin örgütlü çoğulcu altyapısına dönüşmesine izin vermemiştir.[79] Osmanlı-Türk siyasal kültürü, devleti her zaman toplumdan bağımsız ve ondan üstün vesayetçi ve paternalist bir varlık olarak yüceltmiştir. Dolayısıyla kendilerini devletin muhafızları ve sürekli kamu yararının koruyucuları olarak gören her zaman hâkim konumdaki devlet elitleri, tüm çoğulcu menfaatleri ve onları temsil eden siyasal partiler ve menfaat gruplarını şüphe ile karşılamışlardır.[80] Hatta "menfaat grubu" deyimi Türkçede hâlâ "kamu yararı" ile çatışan, dar ve bencil özel menfaatlerin bir ifadesi olarak olumsuz bir anlam taşmaktadır. Robert Bianchi'nin gözlemlemiş olduğu gibi, bu tür tutumlar çok partili dönemde de devam etmiştir. Bianchi'ye göre, "çok-partili dönem boyunca siyasî elitlerin büyük bölümü, kısmî menfaatler bastırılmadıkça, sıkı şekilde düzenlenmedikçe, ya da akıllı biçimde uyumlulaştırılmadıkça, sınıf, din ve bölge çizgilerindeki bölünmelerin milletin birliğini ve devletin otoritesini tehdit edeceği yönünde sürekli bir korkuyu paylaşmaya devam etmişlerdir."[81]

Sonuç olarak modern anlamdaki ilk menfaat grupları, ancak 19. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmıştır. Meselâ, ilk Ticaret Odası, 1880'deki bir düzenlemeye dayanarak 1882'de İstanbul'da kurulmuştur. Benzer bir şekilde ilk baro 1876 tarihli bir düzenlemeye dayanarak 1878'de İstanbul'da kurulmuştur.[82] 1908'de Anayasa'nın yeniden yürürlüğe konulmasıyla başlayan II. Meşrutiyet Dönemi, umut vaat eden bir başlangıçtı. 1909'daki geniş kapsam-

---

79 Ergun Özbudun, "Continuing Ottoman Legacy and the State Tradition in the Middle East", *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East* içinde, der. L. Carl Brown, Columbia University Press, New York, 1996, s. 135-139.

80 Ergun Özbudun, "State Elites and Democratic Political Culture in Turkey", *Political Culture and Democracy in Developing Countries* içinde, der. Larry Diamond, Rienner, Boulder, Colorado, 1993, s. 247-268.

81 Robert Bianchi, *Interest Groups and Political Development in Turkey*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1984, s. 105. Bianchi menfaat grupları ile ilgili Osmanlı-Türk siyasal kültürünün derin bir analizini sunmaktadır (s. 73-107).

82 Harun Çetintemel, "Kamu Kurumu Niteliğindeki Meslek Kuruluşları", yayınlanmamış çalışma, Danıştay Kütüphanesi, Ankara, 1976, s. 3, 12.

lı Anayasa değişikliği ile, devletin toprak bütünlüğünü ve anayasal rejimini ihlal etmemek, Anayasa'nın hükümlerine aykırı davranmamak ve Osmanlı'nın unsurlarını siyaseten bölmek gibi hedefler gütmedikleri sürece örgütlenme hakkı tanındı. Sonraki dönem (1908-1924) Bianchi tarafından "başlangıç aşamasındaki çoğulculuk" olarak tanımlanır; bu, "siyasal toplumun tanımı ve rejimin mahiyeti gibi temel sorunlar üzerinde zıt çözümler öneren çok çeşitli siyasal partiler ve gruplar arasında, yoğun bir örgütsel ve ideolojik rekabet olarak nitelendirilebilir."[83]

Tek-parti rejiminin konsolidasyonunu izleyen dönem (1925-1946) boyunca menfaat gruplarına yönelik politikalar aşırı ölçüde otoriter ve kısıtlayıcı idi. Bu tür politikalar, 1930'da Serbest Fırka'nın kendisini feshetmek zorunda kalmasının ardından, daha da şiddetlendi. Kısa ömrü boyunca bu partinin kazandığı popülerlik, CHP liderliğini alarma geçirmiş, sürekli ve otoriter bir mobilizasyon politikası izleme ihtiyacı konusunda ikna etmiş olmalıdır. Atatürk'ün 1931'deki bir demeci yeni politikanın başlangıcını ilan etmekteydi: "Milletlerin tarihinde bazı devirler vardır ki; muayyen maksatlara erebilmek için maddî ve manevî ne kadar kuvvet varsa hepsini bir araya toplamak ve aynı istikâmete sevketmek lâzım gelir ... Memleketin ve inkılâbın içeriden ve dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı masuniyeti için bütün milliyetçi ve cumhuriyetçi kuvvetlerin bir yerde toplanması lâzımdır ... Aynı cinsten olan kuvvetler müşterek gaye yolunda birleşmelidir."[84] Yeni politika, Türk Ocakları, Kadınlar Birliği ve Mason locaları gibi rejime sempati duyan başlıca gönüllü derneklerin bile, "gönüllü" olarak kendi kendilerini feshetmelerine yol açtı.[85] Bunu takiben, derneklerle ilgili 1938'de kabul edilen çok sert Cemiyetler Kanunu, sendikalar da dahil olmak üzere sınıf-temelli bütün dernekleri yasakladı. Bu dönemin, CHP tarihinde otoriter, dayanışmacı ve korporatist fikirlerin en coşkulu ve sistematik şekilde ifade edildiği döneme tekabül ettiği hatırlanacaktır. Böylece 1938 ve 1946 yılları arasında toplam dernek sayısı oldukça yavaş bir biçimde 205'ten 820'ye yükseldi; bunlar da, "ağırlıklı olarak İstanbul, Ankara ve İzmir gibi büyükşehir merkezlerinde yoğunlaşan yerel spor kulüplerinden oluşmaktaydı."[86]

Çok-partili sisteme geçiş, 1946'da Cemiyetler Kanunu'nundaki yasakların/gevşetilmesinin yardımıyla, 1950'de 2.000'in üzerinde ve 1960'ta 17.000'den fazla olmak üzere dernek sayısında hızlı bir artışa tanık oldu: "Bu

83 Bianchi, *Interest Groups and Political Development*, s. 139-140.
84 Çetin Yetkin, *Türkiye'de Tek-Parti Yönetimi, 1930-1945*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1963, s. 30.
85 *A.g.e.*, s. 52-66, 78-86.
86 Bianchi, *Interest Groups and Political Development*, s. 155.

dönem, çok çeşitli dernekler açısından geniş bir coğrafi yayılım ve hızlı bir büyüme dönemi oldu. Bu, hemen her bölgede sosyal ve ekonomik yaşamın çeşitli alanlarında geniş ölçüde ama hâlâ eşitsiz şekilde yayılan ülke çapında bir örgütlenme fenomeninin ortaya çıkması anlamına geliyordu."[87]

"Herkes önceden izin almaksızın, dernek kurma hakkına sahiptir. Bu hak, ancak kamu düzenini veya genel ahlâkı korumak için kanun tarafından sınırlandırılabilir" diyerek örgütlenme hakkını tanıyan, liberal 1961 Anayasası dernek hayatının gelişimine daha büyük bir katkı sağladı. Anayasa serbest sendikalaşma, grev ve toplu sözleşme haklarını da tanıdı. 1960 ve 1971 yılları arasında, dernek sayısı gene iki buçuk kat arttı: "1970'e gelindiğinde, derneklerin toplam sayısı yaklaşık 42.000'e ulaşmıştı. Bunların büyük çoğunluğunun hâlâ küçük ve siyaseten önemsiz yerel toplum örgütleri olmalarına rağmen, büyük mesleki derneklerin birçoğu da, Türkiye'nin genişleyen menfaat grubu siyasetinin aktif ve etkili katılımcıları olmuştu."[88]

1980 askerî müdahalesi ve onun ürünü olan 1982 Anayasası ile birlikte örgütlenme hayatı, ciddi bir gerilemeye uğradı. Askerî rejim liderleri, rejimin temel hastalıklarından birinin derneklerin ve diğer sivil toplum kuruluşlarının aşırı siyasallaşması olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenle öncelikli hedeflerinden biri, dernek faaliyetlerini siyasetten uzaklaştırmak ve siyasî partiler ile her türlü sivil toplum kuruluşu arasındaki bağı kopartmak oldu. Belki de bu felsefenin en açık ifadesi, darbenin lideri Orgeneral Kenan Evren'in şu sözlerinde bulunabilir:

> Yeni Anayasanın vatandaşlarca meydana getirilecek bütün teşekküller için kabul ettiği bir ilke vardır. İster parti, ister dernek, ister okul, ister meslek teşekkülü olsun, her teşekkül kendi maksat ve gayesine uygun ve bahusus görev alanı içinde kalacaktır. Yani parti partililiğini, dernek dernekliğini, vakıf vakıflığını, sendika sendikalığını bilecektir ... Siyaset yapmak, siyasî partilerin ehliyeti dahilinde ve onlara aittir. Siyasî parti mahiyet ve hüviyetinde olmaksızın ve siyasî partilerin tabi bulunduğu düzenlemeler içinde ve bir siyasî parti statüsünde olmaksızın hiçbir kurum siyaset yapamaz. Nitekim siyasî partiler de sendikacılık, dernekçilik yapamayacaktır; meslek teşekkülü veya vakıflara ayrılan işlere girişmeyeceklerdir. Herkes kendi çerçevesi içinde işleyecektir.[89]

---

87 *A.g.e.*

88 *A.g.e.*, s. 155-156. 1950'lerin ortalarından 1968'e doğru, en geniş ve tek gönüllü dernek kategorisi, cami inşası dernekleriydi, Ahmet Yücekök'ün rakamlarına göre. *Türkiye'de Dernek Gelişmeleri* içinde*, 1946-1968*, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1972.

89 *Türkiye Cumhuriyeti Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren'in Yeni Anayasayı Devlet Adına Resmen Tanıtma Programı Gereğince Yaptıkları Konuşmalar* (24 *Ekim - 5 Kasım 1982)*, TBMM

Böylece 1982 Anayasası siyasî amaçlar güden, siyasî faaliyetlerle uğraşan, siyasî partilere destek veren veya siyasî partilerden destek alan ve bu partilerle veya birbirleri ile birlikte hareket eden tüm menfaat gruplarını yasakladı (33., 52., 69., 135. ve 171. maddeler). Dernek kurma hürriyeti ciddi şekilde sınırlandırıldı (madde 33). Sivil toplum kuruluşlarının siyasal faaliyetleri üzerindeki yasaklar, 1995'teki anayasa değişikliği ile yürürlükten kaldırıldı; dernekleşme hürriyeti ve sendika kurma hakkı ile ilgili maddeler de (sırasıyla 33. ve 51. maddeler) 2001'deki anayasa değişikliği ile oldukça liberalleştirildi.

Daha yakın zamanlarda derneklerin hukuki rejimi 17 Temmuz 2004 tarihli, 5231 sayılı Kanun ile daha da liberalleştirildi. Türkiye'nin önde gelen sivil toplum kuruluşlarından biri (Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı [TÜSEV]) bu kanunu, "20 yıldır derneklerle ilgili en ilerici kanun" olarak nitelendirmiştir. Böylece artık derneklerin yabancı kuruluşlardan mali destek, işbirliği veya ortak faaliyetler için önceden izin almaları gerekmemektedir. Dernekler artık genel kurul toplantılarının yapıldığı yer, gün ve saat ile ilgili olarak yerel yönetim yetkililerini bilgilendirmek ve bu tür toplantılara bir devlet yetkilisi davet etmek zorunda değildir. Denetim görevlileri 24 saat önceden haber vermeli ve ani denetimleri için haklı sebep göstermelidir. Derneklerin uluslararası federasyonlar ve konfederasyonlar için temsilcilik açmalarına izin verilmiştir. Bir mahkeme kararı olmaksızın güvenlik güçlerinin dernek tesislerine girmesine artık izin verilmemektedir. Öğrenci derneklerine yönelik özel kısıtlamalar tümüyle kaldırılmıştır. Çocuklar 15 yaşından itibaren dernek kurabilirler. Yönetimin ve üyelerin hesap verebilirliğini sağlamak için iç denetim standartları yükseltilmiştir. Ortak hedeflerine ulaşmak üzere geçici platformlar ve girişimler oluşturmak da mümkün olacaktır. Devlet, projelerin % 50 kadarının gerçekleşmesi için finansman sağlayacaktır. Derneklerin gerekli taşınmaz malları satmalarına ve satın almalarına izin verilmiştir.[90]

İlginçtir ki, 1982 Anayasası'nın askerî yapımcılarının niyetlerine ve Anayasa'nın aşırı kısıtlayıcı maddelerine rağmen, sivil toplum örgütlerinin siyaset üzerindeki etkisi ve sosyal prestiji en belirgin biçimde 1983 sonrası dönemde artmıştır. Bunun çeşitli sebeplerine değinilebilir. İlk olarak, Turgut Özal liderliğindeki Anavatan Partisi (ANAP) hükümetlerinin liberalleştirici ekonomik reformları içe dönük ithal ikamesine dayanan Türk ekonomisini

Basımevi, Ankara, 1982, s. 37-38, 41, 48, 56-58, 70-77, 128.

90 Ergun Özbudun ve Serap Yazıcı, *Democratization Reforms in Turkey, 1993-2004*, TESEV, İstanbul, 2004, s. 20-21.

dünya ekonomisi ile çok daha güçlü şekilde entegre etmiştir. Dünya ölçeğindeki globalleşme süreçleri de bu entegrasyona büyük ölçüde yardımcı olmuştur. İkincisi, popüler siyasal kültür düzeyinde devlet (1982 Anayasası'nın girişinde "kutsal" olarak tanımlanmıştı) artık toplumun üzerinde kutsal veya yüce bir varlık olarak değil, halkın hizmetindeki bir kuruluş olarak düşünülmektedir. Siyasî partilerin söylemleri daha az ideolojik ve daha çok hizmet odaklı olmuştur. Üçüncüsü, genel olarak kültürel globalleşme ve daha özel olarak 1993'te devlet tekelinin kaldırılmasının ardından özel televizyon ve radyo kuruluşlarının yaygınlaşması, insanların, yabancı demokratik ülkelerin deneyimlerinden daha fazla haberdar olmalarını sağladı. Demokratik kurumlara ve yöntemlere bağlılık daha önceki dönemlere kıyasla hayli güçlenmiş görünmektedir. Bütün bu faktörlerin bir sonucu olarak halkın gözünde sivil toplum kuruluşlarının prestiji ve güvenilirliği artmıştır.

Yapısal olarak, Türkiye'deki dernekler, iki önemli örgüt tipi arasında bölünmüş durumdadır: Dernekler ve kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları ile, ikisi ortasında kendisine özgü bir tip oluşturan sendikalar. Daha önce tanımlandığı gibi iki temel türün her biri, sırasıyla, menfaatlerin temsilinin belirli bir biçimine –çoğulculuk ve korporatizme– tekabül etmektedir.

Türk hukukunda, gönüllü (özel) dernekler çoğulcu modeli andırırken, kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları korporatist modele benzemektedir. 1960'tan bu yana ayrı bir düzenlemeye tabi olan sendikalar, kendilerine has özelliklerini korumakla birlikte, çoğulcu modele daha yakındırlar. Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları melez bir yapıya sahiptirler. Bir yandan, kendi mesleki menfaatlerini korumak için belirli mesleklere mensup üyeleri bir araya getirirler; normal olarak, üyeleri devlet için çalışmazlar; temel fonksiyonları resmi nitelikte değildir, ve yönetim organları, herhangi bir resmi makamın müdahalesi olmaksızın kendi üyeleri tarafından seçilir. Öte yandan, kanunla oluşturulurlar; ilgili meslek örgütüne üye olmadan kimsenin kendi mesleğini icra edememesi bakımından üyelik zorunludur; kamu hukukundan kaynaklanan düzenleyici ve disiplin sağlayıcı yetkileri kullanırlar; idarî vesayete ve merkezî idarî otoritelerin gözetimine tabidirler; eylem ve işlemleri diğer idarî kurumlar gibi genel mahkemelerce değil idarî mahkemelerce gerçekleştirilen yargı denetimine tabidir. Tüm bu nedenlerden dolayı, "kamusal" karakterleri baskındır ve anayasal olarak kamu tüzel kişisi sayılırlar. Ancak bu, onların devletin uzantılarından ibaret oldukları anlamına gelmez. Aksine, bugün birçoğunda görüldüğü gibi genellikle önemli bir muhalefet rolü oynarlar. Ticaret ve sanayi odaları, ziraat odaları, esnaf ve zanaatkâr-

lar, barolar, tabip birlikleri ve diş hekimleri derneği birlikleri, veterinerler, eczacılar, mühendis ve mimarlar, noterler ve onların ulusal düzeydeki birlikleri kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları arasında yer alırlar.[91]

Bianchi, 1980'lere kadar Türkiye'deki menfaat grupları siyaseti ile ilgili olarak şunu gözlemlemiştir: "Türk örgütsel yaşamının mevcut kurumsal yapısı, çoğulcu demokrasinin tedricî gelişiminden çok, korporatizmin daha da genişlemesi için sağlam bir temel sunmaktadır. ... Örgütsel güç, finansal sağlamlık, üyeleri üzerindeki ödüllendirme ve cezalandırma yetkisi ve yetkili karar alıcılara kolayca erişim açısından korporatist ağ, hâlâ dağınık ve parçalanmış durumdaki çoğulcu ağ karşısında açık bir üstünlüğe sahiptir."[92] Ancak 1980 sonrası dönemde yaşanan gelişmeler, bu beklentiyi doğrulamamıştır. Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları hâlâ önemli olmakla birlikte, çoğulcu derneklerin politikadaki ağırlığı çok daha hızlı olarak artmıştır. Özellikle, iki önemli işadamları derneği, TÜSİAD ve MÜSİAD, kamu politikasına katkıları hâlâ nisbeten sınırlı olmakla birlikte, sadece ekonomi politikalarıyla ilgili sorunlarla değil, geniş bir yelpazedeki toplumsal ve siyasal sorunlarla ilgili olarak da kamuoyu oluşturarak, giderek daha aktif ve önemli bir rol oynamaktadırlar.[93] Bu ekonomik menfaat gruplarına, kamuya, eski dönemlere kıyasla çok daha çeşitli görüşler sunan çok sayıda düşünce kuruluşu, medya, yayınevi ve benzeri kuruluşların da eklenmesi gerekir.

SONUÇ

Buraya kadarki tartışmamız, monolitik bir devlet yapısıyla çoğulcu bir toplumun uzlaşmasının zorluğunu göstermektedir. Dahl'dan Lijphart'a kadar pek çok demokrasi kuramcısının iddia ettiği üzere, çoğulcu bir toplumda demokrasi, ancak oydaşmacı düzenlemeler, kültürel farklılıkların tanınması, yüksek düzeyde bir hoşgörü ve karşılıklı teminatlar aracılığıyla sürdürülebilir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş felsefesinin bazı ilkelerinin, gerçek anlamda ço-

---

91 Ergun Özbudun, "The Post-1980 Legal Framework for Interest Group Associations", *Strong State and Economic Interest Groups: The Post-1980 Turkish Experience* içinde, der. Metin Heper, de Gruyter, Berlin, 1991, s. 46-49.

92 Bianchi, *Interest Groups and Political Development*, s. 350.

93 Devlet ve menfaat grupları arasındaki karmaşık sevgi-nefret ilişkileri hakkında, bkz. Ersin Kalaycıoğlu, "Commercial Groups: Love – Hate Relationship with the State", s. 79-87 ve Yeşim Arat, "Politics and Big Business: Janus-Faced Link to the State", s. 135-147, her ikisi de *Strong State and Economic Interest Groups* içinde, der. Heper ve Ayşe Buğra, "Class, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations", *International Journal of Middle East Studies* 30, 1998, s. 521-539 ve *Islam in Economic Organizations*, TESEV, İstanbul, 1999.

ğulcu ve oydaşmacı bir demokrasinin gelişimi ve pekişmesi için pek elverişli olmadığına yukarıda işaret edilmiştir. Son on yıldaki seçimler, özellikle 22 Temmuz 2007 (Meclis) ve 2 Mart 2009 (yerel) seçimleri, Türkiye'de dört belirgin alt-kültürün varlığını açıkça gözler önüne sermiştir –Trakya ve Ege-Akdeniz sahil şeridinde laiklikçi CHP; İç Anadolu'da aşırı milliyetçi Milliyetçi Hareket Partisi (MHP); ve Güneydoğu'da Kürt milliyetçisi Demokratik Toplum Partisi (DTP)– bu Dahl'ın özellikle tehlikeli gördüğü bir durumdur.[94] Şu anda muhafazakâr AK Parti, ülkenin her coğrafi bölgesinde önemli bir destek alan tek gerçek millî parti gibi görünmektedir.

Bu tarihsel ve sosyolojik arka plana karşın, Türkiye'nin anayasa sorunu, demokratik konsolidasyon açısından büyük bir engel oluşturmaktadır. Çoğulcu bir toplumda anayasaların önemli bir fonksiyonu da o toplumun her kesimi için karşılıklı güvenlik garantileri sağlamaktır; bu olmaksızın demokratik bir rejimin sağlıklı işlemesi beklenemez. Türkiye'nin anayasal sorunu ve son anayasa krizi, bu kitaptaki diğer makalemde ele alınacaktır.

94 29 Mart 2009 yerel seçimlerinin bir analizi için bkz. Ergun Özbudun, "Değişiklikler ve Süreklilikler", *Zaman* (daily), 10 Nisan 2009 ve "Merkez Partisinin İkilemleri", *Zaman,* 11 Nisan 2009.

4

Bir ‘İdeal Tip’ ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması

AHMET T. KURU - ALFRED STEPAN

Türkiye Cumhurbaşkanı Abdullah Gül, 13-14 Mart 2008’de Senegal’deki İslâm İşbirliği Teşkilatı (İİT) toplantısına katıldı. Türkiye’nin İİT üyeliği, laik devlet yapısından dolayı, ülke içinde tartışmalı bir konu olmuştur. Türkiye’nin İİT’de başbakan seviyesinde temsil edilmesi on dört yıl (1969-1983) aldı. Senegal de laik bir devlet olmasına rağmen benzer bir endişeyi yaşamamıştır.[1] Senegal, kişi başına düşen milli gelirinin düşüklüğüne rağmen Müslüman ülkeler içinde ve Afrika genelinde en gelişmiş demokrasilerden birine sahiptir. Türkiye ise birkaç yıl öncesine kadar Ortadoğu’daki tek Müslüman çoğunluklu demokrasi olma özelliğini korumuştur.[2] Hem Senegal hem de Türkiye, laik devlet yapılarını biçimlendirirken Fransa’dan etkilenmişlerdir.[3] Fakat Senegal

1 Bu makalenin bazı bölümleri Kuru’nun *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge University Press, New York, 2009 [Türkçesi: *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011] adlı kitabı ile Stepan’ın “Rituals of Respect: Sufis and Secularists in Senegal” adlı henüz yayınlanmamış makalesine dayanmaktadır.

2 Alfred Stepan ve Graeme B. Robertson, “An ‘Arab’ More Than ‘Muslim’ Electoral Gap”, *Journal of Democracy* 14, 2003, s. 34. Freedom House, ülkelere siyasal haklar ve insan haklarını temel alarak puanlandırmaktadır. Buna göre en iyi demokratikleşme puanı 1 ve en düşük olanı 7’dir. 2007’de Müslüman çoğunluklu ülkelerde en yüksek puan alanlar şunlardır: Senegal (2,5), Endonezya (2,5), Türkiye (3) ve Arnavutluk (3). http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=363&year=2007. Alternatif değerlerndirme sistemi *Polity*’ye gore ise ülkeler -10 ile +10 arasında sıralandırılır. En iyi puanlı Müslüman ülkeler 2008 yılında Arnavutluk (9), Senegal (8), Endonezya (8) ve Türkiye (7)’dir. ttp://www.systemicpeace.org/polity/polity06.htm (her iki kaynağa erişim tarihi: 15 Şubat 2009).

3 Türkiye için bkz. Jean-Paul Burdy ve Jean Marcou, “Laïcité/Laiklik: Introduction”, *Cahiers d’études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, January-June 1995, s. 5-34. Se-

aşağıda açıklayacağımız gibi "pasif laik"liği benimserken Türkiye'de uzun yıllar "dışlayıcı laiklik" hâkim olmuştur.

Laik devletlerin ortak bir özelliği, resmî bir dinin yokluğudur. Bu bakımdan Türkiye, Senegal ve Fransa, resmî kilisesi olan İngiltere, Danimarka ve Yunanistan gibi devletlerden farklılaşırken; Amerika Birleşik Devletleri (ABD), Hindistan ve Endonezya gibi diğer laik devletlere benzemektedirler. Laikliğin varyasyonları çeşitli akademisyenler tarafından incelenmiştir.

Alfred Stepan iki model geliştirmiştir: *Ayrılıkçı* model (örneğin; ABD, Fransa ve Türkiye) ve *tüm dinlere saygı ve destek* modeli (örneğin; Hindistan, Endonezya ve Senegal).[4] Ayrılıkçı model katı bir din-devlet ayrımına dayanırken diğer modelde devlet ülkede temsil edilen tüm dinlere saygı göstermekte ve maddi destek sağlamaktadır. Ahmet Kuru ise iki çeşit laiklik kavramını geliştirmiştir: *Dışlayıcı* ve *pasif laiklik*. Dışlayıcı laiklik, devletin kamusal alanda dine yönelik dışlayıcı bir politika takip etmesini gerektirir. Bu, Fransa ve Türkiye'de hâkim olan ideolojidir. Pasif laiklik ise, dışlayıcı laikliğin aksine, devletin dinin kamusal görünürlüğüne olanak sağlayarak pasif bir rol oynamasını talep eder. Bu yaklaşım, ABD'de baskındır.[5] **Tablo 1**, bu iki kavramlaştırmayı birleştirmektedir.

TABLO 1
Laiklik Çeşitleri

	Pasif laik	**Dışlayıcı laik**
Ayrılıkçı model	ABD	Fransa Türkiye
Tüm dinlere saygı ve destek modeli	Hindistan Endonezya Senegal	[Mümkün değil]

negal için bkz. Djibril Samb, *Comprendre la laïcite*, Les nouvelles éditions Africaines du Senegal, Dakar, 2005.

4 Alfred Stepan, "The Multiple Secularisms of Modern Democracies and Autoracies", *Rethinking Secularism* içinde, der. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer ve Jonathan VanAntwerpen, Oxford University Press, New York, 2011. Stepan'ın Hindistan'daki tüm dinlere saygı ve destek modeliyle ilgili fikirleri kendi saha çalışmalarına dayanmakta ve Rajev Bhargava tarafından yazılmış üç makaleden esinlenmektedir: "The Distinctiveness of Indian Secularism", *The Future of Secularism* içinde, der. T. N. Srinivasan, Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 20-53; "Political Secularism", *The Oxford Handbook of Political Theory* içinde, der. John S. Dryzek, Bonnie Honig ve Anne Phillips, Oxford University Press, New York, 2006, s. 636-655 ve "What Is Secularism For?", *Secularism and Its Critics* içinde, der. Rajeev Bhargava, Oxford University Press, Delhi, 1998, s. 486-542.

5 Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 13-18.

LAİKLİĞİN ÇEŞİTLERİ: VERİLER

Türkiye ve Senegal’de laikliğin hem kelime olarak hem de entelektüel bağlamda tarihi modeli Fransa’dır. Her üç ülkede de anayasanın başlangıç maddeleri laikliğe aynı şekilde atıfta bulunmaktadır. Bununla birlikte Senegal, tüm dinlere saygı ve destek modelini izleyerek Türkiye ve Fransa’dan ayrılmıştır. Türkiye ve Fransa benzer şekilde ayrılıkçı modeli ve dışlayıcı laikliği benimsemelerine rağmen kendi aralarında farklılıklar da göstermektedirler. Dinlerin kamusal alandaki özgürlüğü, Fransa’da Türkiye’dekinden görece daha fazladır. Jonathan Fox’un veri bankası devletleri çoğunluk dinine karşı resmi kısıtlamalar ve azınlık dinlere karşı resmi kısıtlamalar konularında 0 ila 30 arasında puanlandırmaktadır. Üç ülke hakkında Fox’ın puanları bu yazıdaki karşılaştırmamızı destekler mahiyettedir. Çoğunluk dinine karşı kısıtlamalar: Türkiye 6, Fransa 0 ve Senegal 1. Azınlık dinlere karşı kısıtlamalar: Türkiye 9, Fransa 5 ve Senegal 0.[6]

Bu üç ülke arasındaki farklılıkları, dört konuda devletin dine yönelik kısıtlamalarını inceleyerek göstereceğiz: (1) Çoğunluk dini mensuplarının kurumsal yapısı, (2) azınlık dinlerinin kurumsal yapısı, (3) (özel ve kamusal) dinî eğitim ve (4) dinî giysiler.

Türkiye’de yaklaşık olarak seksen bin camide görev yapan imamlar, resmî bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın memurlarıdır. Diyanet İşleri başkanı cumhurbaşkanı, başbakan ve bir bakanın ortak kararnamesi ile atanmaktadır. Diyanet, camilerde verilen vaaz ve hutbeleri denetlemekte, bazı dönemlerde ise merkezileştirmektedir. Alevi veya Sünnî, alternatif İslâmi oluşumlar ancak kültürel, eğitim amaçlı gibi yan konularda dernekleşebilmektedir. Devletin dinî düzenlemedeki temel aracı olarak Diyanet, Türkiye’de din ve devlet arasındaki teorik olarak varsayılan ayrım konusunda pratikteki başlıca çelişkiyi oluşturmaktadır.

Fransa’da merkezî hükümet ve yerel yönetimlere ait ve büyük çoğunluğunu devletin finanse ettiği, 1906 öncesinde inşa edilmiş, 45.000 Katolik kilisesi bulunmaktadır.[7] Katoliklerin bu binaları kullanmasına izin verilmektedir. Bundan başka, din adamlarının atanmasının devlet kontrolünde olduğu ve maaşlarını devletin ödediği Alsace-Moselle bölgesinin statüsü gibi

---

6 Jonathan Fox, *A World Survey of Religion and the State*, Cambridge University Press, New York, 2008, s. 109-110, 219-220, 253-255.

7 Conseil d’Etat, “Rapport public: Réflexions sur la laïcité,” 2004, http://lesrap-ports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/044000121/0001.pdf (erişim tarihi: 20 Mart 2008), s. 318. Fransa’da Protestan kiliselerinin yarısı ve sinagogların onda biri de devletin mülkiyetindedir. Bkz. Jean René Bertrand, “State and Church in France: Regulation and Negotiation”, *GeoJournal* 67, 2006 s. 296, 299.

bazı istisnalar dışında, 1905'teki kanundan bu yana Fransa'da devlet ve Katolik Kilisesi birbirinden ayrılmıştır.

Senegal'de devletin, İslâmi kurumlar üzerinde doğrudan denetleyici rolü yoktur. Sufiler gibi İslâmi gruplar, büyük ölçüde devletten bağımsızdır ve örgütlenme özgürlüğüne sahiptir. Yaklaşık olarak "nüfusun % 90'ı... iki büyük ve birkaç daha küçük Sufi tarikatına mensuptur."[8] Kısacası Senegal devleti, çoğunluğun dini –İslâm– üzerinde kısıtlamalarda bulunmamaktadır.

İkincisi, Türkiye'de gayrimüslimler çeşitli zorluklarla karşılaşmıştır. Yakın zamana kadar, ibadet yerleri inşa etmeye çalışırken çeşitli kısıtlamalara tabi olmuşlardır. Fakat Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne (AB) uyum sürecinin bir parçası olarak 2003'te gerçekleştirilen yasal bir düzenleme, kilise inşasını kolaylaştırmıştır. 2008 ve 2011'deki diğer reformlar, bu toplulukların özelde kendi derneklerinin mülkiyetine sahip olabilme, genelde ise kurumsal bir varlık olarak hareket etme gibi bazı diğer sorunlarının çözümüne önemli katkıda bulunmuştur.

Fransa'da ibadethanelerin inşası ve dinî derneklerin kurulması için iki kısıtlama dışında genel bir özgürlük ortamı söz konusudur. Biri, Müslümanların cami inşa ederken karşılaştıkları bürokratik ve pratik engellerdir. Diğeri ise, Yehova Şahitleri ve Scientology'nin de aralarında bulunduğu 173 dini grubun Fransız devleti tarafından "tehlikeli" olarak nitelendirilmesi ve takip altında tutulmalarıdır.

Senegal'de dinî azınlıklar, özellikle Katolik azınlık, örgütlenme ve ibadethanelerini inşa etme özgürlüğüne sahiptir. Senegal'de azınlık dinlerinin organizasyonu üzerinde Türkiye ve Fransa ile karşılaştırılabilecek bir devlet kısıtlaması söz konusu değildir.

Üçüncü kriterimiz olan dinî eğitim açısından bakacak olursak; kuruluş döneminden bu yana özel İslâmi eğitimin yasaklandığı Türkiye'de İslâmi eğitim sadece Diyanet'in Kur'an kursları, İmam Hatipler ve devlet okullarındaki din dersleri ile sağlanmıştır. Devlet kontrolündeki kurslarda bile, 15 yaşın altındaki öğrencilere (yazları 12 yaşın altındaki öğrencilere) Kur'an öğretimi 1998-2011 yılları arasında yasaklanmıştır. Aynı dönemde ülke çapındaki üniversiteye giriş sınavlarında İmam-Hatip okulları mezunlarına daha düşük katsayı verilerek ayrımcılık yapılmıştır. Okullardaki dinî eğitim ağırlıklı olarak İslâm'ın devlet eliyle tasarlanmış, dini büyük ölçüde ya bir vicdan işi ya da milli hedefler için bir araç olarak gören, bir yorumunu öğretmeye yönelik-

---

8 Leonardo A. Villalón, "ASR Focus: Islamism in West Africa. Senegal", *African Studies Review* 47, 2004, s. 63.

ti. Türkiye'deki Hıristiyanların da dinî eğitim açısından bazı sorunları vardır. Örneğin; devlet, Rum Ortodoks Kilisesi'nin Heybeliada Ruhban Okulu'nun tekrar açılmasına hâlâ izin vermemiştir.

Fransa'da devlet okullarında din eğitimi verilmemektedir, fakat 1980'lerin sonundan bu yana, devlet okullarında haftanın bir günü (halihazırda Çarşamba günleri), dinî eğitim almak üzere kiliselere (veya diğer dinî kurumlara) gitmek isteyen öğrenciler için tatil veya yarı-gün tatil hale getirilmiştir. Tüm öğrencilerin yaklaşık olarak % 20'si özel okullara gitmektedir ki bu okulların % 95'i Katolik okuludur. Bu okullar, din dersi vermek ve ibadetleri düzenlemede serbesttir. Bunların çoğu, ulusal eğitim müfredatını izlemek ve dinlerine bakmaksızın tüm öğrencilere açık olmak karşılığında kamu finansmanından yararlanmak için devlet ile sözleşme imzalamışlardır. Kamu finansmanı öğretim maaşlarını da kapsamaktadır ve böylece bu okulların bütçelerinin yaklaşık olarak % 80'ini karşılamaktadır.[9] Fransız devlet okullarının neredeyse % 60'ında öğrencinin dinî danışmanlık taleplerini karşılamak için Katolik papazlar bulunmaktadır.[10] Fransız devlet okullarındaki son başörtüsü yasağının ardından birçok Müslüman öğrenci, özel Katolik okullarına veya yeni açılan az sayıdaki İslâmi okullara devam etmeye başladı. Şu an Fransa'da dört özel İslâmi okul bulunmaktadır.[11] Bu okulların devlet finansmanı için başvuru süreçleri halen devam etmektedir.

Senegal'de, 2002 yılında, zorunlu din dersi devlet okullarında uygulamaya konulmuştur. Bu yeni uygulama "öğrencilere Hıristiyanlık veya Müslümanlık eğitimini seçme hakkı tanıdığından dolayı Hıristiyan azınlık da dahil dinî gruplar tarafından genel kabul gördü."[12] Devlet okullarına ek olarak, artan sayıda özel okul da bulunmaktadır ki bunlar arasında Kur'an okullarının yanı sıra Fransızca-Arapça eğitim veren özel okullar da din dersleri vermektedir. Devlet, "dinî kurumların işlettiği, milli eğitim standartlarını karşılayan okulları finanse eder. Eğitimde uzun ve başarılı bir deneyime sahip olan

---

9 Jean Baubérot, "Brève histoire de la laïcité en France", *La laïcité à l'épreuve: Religions et libertés dans le monde* içinde, der. Jean Baubérot, Encyclopaedia Universalis, t.y., 2004, s. 150; Guy Coq, "Les batailles de l'école", *L'Histoire,* Haziran 2004, s. 101.

10 Bérengère Massignon, "Laïcité et gestion de la diversité religieuse à l'école publique en France", *Social Compass* 47, 2000, s. 363, n. 2. Fransız ordusunda Katolik, Protestan, Müslüman, Musevi ve Ortodoks din adamları da bulunmaktadır. Conseil d'Etat, "Rapport public: Réflexions sur la laïcité", s. 315, n. 262. Ancak, Türkiye'deki okullarda ve orduda Müslüman veya gayrimüslim din adamları bulunmamaktadır.

11 Katrin Bennhold, "French Muslims Find Haven in Catholic Schools", *New York Times,* 30 Eylül 2008.

12 Villalón, "ASR Focus: Islamism", s. 67.

Hıristiyan okulları, bu devlet fonundan en büyük payı almaktadır. Hıristiyan okullarına devam eden öğrencilerin çoğunluğunu Müslümanlar oluşturmaktadır."[13] Özetle, Senegal'de İslâmi çoğunluğun veya Katolik azınlığın din eğitimi üzerinde bir devlet kısıtlaması yoktur.

Son olarak dördüncü kriterimiz olan dinî giyim açısından bakacak olursak; Türkiye'de öğrenciler, öğretmenler, profesörler, devlet memurları ve seçilmiş politikacıların başörtüsü takmaları yasaktır. Fransız devleti ise özel okullar ve üniversitelerde böyle bir yasak yürürlüğe koymaksızın devlet okullarında tüm dinî sembolleri yasaklamıştır. Fransa'daki başörtüsü yasağı, aynı zamanda memurları da kapsamaktadır. Senegal'de, kamu kurumları da dahil olmak üzere dinî elbise giymek ve dinî sembolleri alenen kullanmak ile ilgili genel bir özgürlük söz konusudur. **Tablo 2**, dört konudaki devlet kısıtlamalarına ilişkin bu üç ülkenin karşılaştırılmasını özetlemektedir.

TABLO 2
Türkiye, Fransa ve Senegal: Dine Karşı Devlet Kısıtlamaları

Devlet kısıtlamaları	Çoğunluk dini örgütleri	Azınlık dini örgütleri	Özel din eğitimi	Dinî giysiler
Türkiye	Evet	Kısmen	Evet	Evet
Fransa	Hayır	Kısmen	Hayır	Evet
Senegal	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır

Bu karşılaştırma, pasif laikliğin hâkim ideoloji olduğu Senegal'in dışlayıcı laikliğin baskın olduğu Türkiye ve Fransa'dan farklı olduğunu göstermektedir. Yine de Fransa kamusal dinlere karşı Türkiye'den daha hoşgörülüdür. Aralarındaki ideolojik benzerliğe rağmen Türkiye ve Fransa arasındaki fark, laikliğin izafi (göreceli) bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Devletin laiklik uygulamaları pasif ve dışlayıcı laikliğin Weberci "ideal tip"leri arasındaki bir skala üzerinde gerçekleşmektedir. Zira yüzde yüz pasif laik (kamusal alanda dinlere tamamen müsamaha gösteren) veya tamamen dışlayıcı laik (dinin tüm kamusal görünürlüğünü yasaklayan) bir devlet bulmak nerdeyse mümkün değildir. Kısa analizlerde pasif ve dışlayıcı laikliğin "ideal tip"leri zıt bir ikili olarak görünseler de, detaylı bir analiz farklı laiklik uygulamalarını skala üzerinde izafi derecelerle değerlendirir. Max Weber'e göre sosyal bilimciler hayatın karmaşık gerçeklerini kısa ve öz ifadelerle anlaşıla-

13 U.S. Department of State, "Senegal: International Religious Freedom Report 2008", http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108388.htm (erişim tarihi: 20 Ocak 2009).

bilir kılmak için "ideal tip" diye adlandırılan terimler kullanırlar. Bu ifadedeki "ideal", "arzu edilen" anlamında değil "kastedildiği düşünülen" anlamındadır. Osmanlıcadaki "mutlak zikir kemaline masruftur" sözü de benzer bir manayı ifade etmektedir.

Pasif ve dışlayıcı laiklik gibi *ayrılıkçı* model ile *tüm dinlere saygı ve destek* modeli de teoride Weberci ideal tipleri ve zıt kutupları temsil etseler de pratikte izafi değerlerdir. Ne Fransa ne de Türkiye'de din ve devlet birbirinden tamamen ayrılmıştır. Senegal'de ise din ve devlet arasında yakın bir ilişki vardır. Senegal'de geçerli olan *tüm dinlere saygı ve destek* modeline göre dinler, özellikle çoğunluk dini İslâm ve başlıca azınlık Katoliklik ile devletin yoğun ilişkileri vardır. Senegal devleti "yıllık Hac ziyaretindeki Müslümanlara yardım eder. Aynı zamanda Vatikan'a [veya Kutsal Toprak'lara] yıllık Katolik Hac için de benzer bir yardım sağlar."[14]

Din ve devlet ilişkilerini açıklayan bir başka kriter ise devletin çoğunluk ve azınlık dinlerine tanıdığı resmi tatillerdir. **Tablo 3** üç ülkedeki (seküler, çoğunluk dinine ait ve azınlık dinine ait) tatilleri göstermektedir. Özetle bu rakamlar şu şekildedir: Türkiye (5, 2 ve 0), Fransa (5, 6 ve 0) ve Senegal (3, 4 ve 6). Senegal'de nüfusun yüzde beşini oluşturan Katoliklere ait altı dinî tatili bulunurken (çoğunluğun sahip olduğundan iki fazla), ne Fransa ne de Türkiye azınlık dinlere tatil hakkı tanımaktadır.

LAİKLİĞİN ÇEŞİTLERİ: AÇIKLAMA

Türkiye laikliğin Fransa'dakinden bile daha dışlayıcı bir versiyonunu geliştirirken Senegal neden hoşgörülü bir laiklik anlayışı ve uygulaması üretmiştir? Bu çeşitliliği belirli tarihsel koşullar, özellikle de bir *devr-i sabık*'ın (*ancien régime*; eski rejim) varlığı veya yokluğu ile açıklamak mümkündür. *Devr-i sabık* tarihi anlamda monarşi ve hâkim din arasında işbirliğine dayanan ve cumhuriyetçiler tarafından yıkılan rejim anlamına gelmektedir.[15] Fransa'da laik devletin kuruluşu 1875'te çıkarılan "anayasal kanunlar"dan 1905'te Kilise ve devleti birbirinden ayıran kanuna kadar süren erken Üçüncü Cumhuriyet dönemine rastlar. O dönemde laik cumhuriyetçiler, monarşiyi yeniden kurmak ve Katolik Kilisesi'ni korumak isteyen muhafazakâr Katoliklerle mücadele etmişlerdi. Türkiye'de ise benzer bir kurucu dönem 1923'te Cumhuri-

14 *A.g.e.* Ayrıca bkz. Samb, *Comprendre la laïcité*, s. 140-144.

15 Diğer bazı ülkelerdeki pasif ve dışlayıcı laiklik türlerinin oluşumunda *devr-i sabık*'ın rolü için, bknz. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, 26-33; ve Ahmet T. Kuru, "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies Towards Religion", *World Politics* 59, 2007, s. 568-594.

TABLO 3
Türkiye, Fransa ve Senegal: Resmî Tatiller, 2009

	Türkiye	Fransa	Senegal
Seküler tatiller	Yeni Yıl (1 Ocak)	Yeni Yıl (1 Ocak)	Yeni Yıl (1 Ocak)
	Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı (23 Nisan)	İşçi Bayramı (1 Mayıs)	Bağımsızlık Günü (4 Nisan)
	Atatürk'ü Anma, Gençlik ve Spor Bayramı (19 Mayıs)	Zafer Günü (8 Mayıs)	İşçi Bayramı (1 Mayıs)
	Zafer Bayramı (30 Ağustos)	Bastille Günü Kutlamaları (14 Temmuz)	
	Cumhuriyet Bayramı (29 Ekim)	Ateşkes Günü (11 Kasım)	
Çoğunluk dini tatilleri	Kurban Bayramı (20 Eylül)	Paskalya (13 Nisan)	Kurban Bayramı (21 Eylül)
	Ramazan Bayramı (27 Kasım)	İsa'nın Göğe Yükseliş Yortusu (21 Mayıs)	Ramazan Bayramı (27 Kasım)
		Kutsal Ruh Pazartesisi (1 Haziran)	Aşure Günü (8 Ocak)
		Meryem'in Göğe Yükseliş Yortusu (15 Ağustos)	Mevlid (10 Mart)
		Azizler Yortusu (1 Kasım)	
		Noel (25 Aralık)	
Azınlık dini tatilleri	Yok	Yok	Paskalya (13 Nisan)
			İsa'nın Göğe Yükseliş Yortusu (21 Mayıs)
			Kutsal Ruh Pazartesisi (1 Haziran)
			Meryem'in Göğe Yükseliş Yortusu (15 Ağustos)
			Azizler Yortusu (1 Kasım)
			Noel Günü (25 Aralık)

Kaynak: "Q++ Worldwide Public Holidays", http://www.qppstudio.net/publicholidays.htm (erişim tarihi: 19 Ocak 2009).

yet'in kuruluşundan 1937'de laikliğin anayasal prensip haline gelmesine kadar sürmüştür. Bu dönemde Batıcı laikler, İslâm'ın resmî statüsünü korumak isteyen İslâmcılar ile mücadelelerinde baskın çıkmışlardır.

Senegal'in kuruluş tarihinde ise bu tarz bir *devr-i sabık* yoktu. Bir yüzyıldan fazla süren Fransız sömürgeciliğinin sona ermesinin ardından 1960'ta kurulan Senegal Cumhuriyeti yerel bir monarşiyi yıkmak gibi bir amaca sahip değildi. Senegal'deki İslâmi gruplar yeni Cumhuriyet'e karşı eski bir monarşik rejimin müttefiki değillerdi. Dahası Senegal'deki Sufiler, 19. yüzyılda laik Fransız sömürge yönetimi ile karşılıklı olarak uyum ve saygı çerçevesinde dostça ilişkiler kurmuşlardı. Diğer bir deyişle, Senegal'deki laik devletin temelleri, laikliğin Sufi elitlerle uzlaşmış bir yorumunu hazırlayan Fransız sömürgeci güçleri tarafından atılmıştı. Bu tarihî miras, bağımsız Senegal'deki dine hoşgörülü pasif laikliği anlamak için önemlidir.

Fransa ve Türkiye'de laik cumhuriyetçiler ve dinî gruplar arasındaki şiddetli mücadele, dışlayıcı laikliğin hâkimiyeti ile sonuçlanmıştır; Senegal'de ise bu iki grup arasındaki uzlaşmacı ilişkiler, pasif laikliğin egemenliğine yol açmıştır. Dahası Senegal'in kuruluş sürecinde Katolik azınlık önemli ve olumlu bir rol oynadığından beri laik devlet, İslâm'ın yanı sıra Katolikliği de tanıyarak devlet-din ilişkilerinde *ayrılıkçı* bir model yerine *tüm dinlere saygı ve destek* modelini benimsemiştir.

Argümanımız *devr-i sabık*'ın rolü üzerinden ideolojik bir tarihî bağımlılığa[16] vurgu yapıyor olsa da, tarihi determinizmi savunmamaktadır.[17] Bir yandan, üç ülkedeki dışlayıcı ile pasif laik ideolojiler ve *ayrılıkçı* ile *tüm dinlere saygı ve destek* modelleri hâkimiyetlerini milli eğitim ve kurumsal sosyalleşme vasıtasıyla büyük ölçüde korumuşlardır. Öte yandan, alternatif sosyo-politik güçler bu ideolojilere ve modellere meydan okumaya devam etmişler ve bu ideoloji ve modelleri hem kavramsal hem de uygulama açısından değişime zorlamışlardır. Kısacası ideolojik tarihi bağımlılık ve devamlılık, ideolojik mücadele ve değişimle bir arada bulunmuştur. Bu nedenle yazımızın geri kalan kısımları üç ülkenin her birinde hâkim ideolojinin nasıl ortaya çıktığını ve mücadeleler sonucunda nasıl değişime uğradığını inceleyecektir.

Bu incelemeye geçmeden önce, tarihi ve ideolojik benzerliklerine rağ-

16 Paul Pierson, "Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics", *American Political Science Review* 94, 2000, s. 251-267.

17 Kathleen Thelen, "How Institutions Evolve: Insights from Comparative Historical Analysis", *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences* içinde, der. James Mahoney ve Dietrich Rueschemeyer, Cambridge University Press, New York, 2003, s. 208-240.

men Fransa ve Türkiye arasındaki farklara dikkat çekmek istiyoruz.[18] Fransa ve Türkiye'deki *devr-i sabık*'lar farklı niteliklere sahipti. Fransa'da Katolik Kilisesi nispeten toplumdan izole ve hiyerarşik bir organizasyondu. Papa'nın uluslar-üstü otoritesi ve Katolik din adamlarının evlenmeme gibi bazı özellikleri de bu izolasyona katkıda bulunmuştur. Feodal dönemden beri Kilise'nin elinde bulunan geniş mal varlığı gibi meseleler ile ilgili olarak Fransız toplumunun çeşitli kısımları ve Kilise arasında bir gerilim de vardı. Ancak Türkiye'deki *devr-i sabık*'da din görece farklı bir konuma sahipti. İstanbul'daki ulema'dan mahalli din adamlarına, medrese alimlerinden tarikat şeyhlerine kadar İslâmi kurumlar çeşitlilik arz ediyordu. Bu kurumlar Katolik Kilisesi'ne oranla çok daha derin bir şekilde toplumla bütünleşmişti; çünkü içlerinde ne kendi devletçiği Vatikan'da yaşayan bir papa ne de bekâr yaşama odaklanmış bir ruhban sınıfı vardı. Maddi açıdan da Osmanlı'daki İslâmi müesseseler Fransa'daki Katolik Kilisesi'nden farklıydı; vakıf malları dini bir zümrenin değil, toplumun ortak mülkü olarak görülüyordu. Bu bağlamda Fransa'da halkın önemli bölümü ile Kilise arasındaki kutuplaşma Osmanlı için, en azından o oranda, söz konusu değildi. Kutuplaşma, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerinde Batı yanlısı elitler ile İslâmi liderler arasında ortaya çıkmıştı. Türkiye'deki İslâmcılar, Fransa'daki Katolik Kilisesi'nin aksine, monarşiyi yeniden kurmayı da denemediler. Buna rağmen Türkiye'deki Batıcı elit, İslâmi yaşam tarzını geçmişe ait görüyor ve marjinalleştirmeyi hedefliyordu. Osmanlı'da İslâmi kurumları Fransa'daki Katoliklik Kilisesi'nden farklı kılan tüm bu özelliklere rağmen, Batıcı Türk seçkinleri için İslâmiyet eskiye ait, diğer bir deyişle *devr-i sabık*'ın bir parçasıydı.

Bu farklılıklardan dolayı dışlayıcı laiklik, Fransa'da nispeten aşağıdan yukarıya bir süreç olarak ortaya çıkmışken, Türkiye'de yukarıdan aşağıya bir elit projesi olarak dayatılmıştır. Türkiye'deki dışlayıcı laiklik, Avrupai yaşam tarzını ithal etmeye dayanan ve kitlelerin kültürüne ters,yabancı gelen Batılılaşma projesinin temeliydi. Fransa'daki dışlayıcı laiklik ise daha yerel ve daha doğaldı. Türkiye'deki dışlayıcı laiklik yanlıları otoriter araçlara ihtiyaç duyarken Fransa'dakilerin çok partili demokraside daha başarılı olmasının da sebeplerinden biri buydu. Bu tarihi ayrım, yarı-otoriter Türkiye ile demokratik Fransa arasında günümüzdeki farklar üzerinde önemli bir etkiye sahiptir.

Fransa'daki dışlayıcı laiklik, 19. yüzyıl sonlarındaki laik devlet inşasından günümüze kadar, çok partili demokrasi ile birlikte var olmuş ve önemli

18 Bu konuda detaylı bir analiz için bkz. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 33-37.

derecede halk desteği kazanmıştır. Örneğin; laiklik yanlısı partiler, Katolikliği devletten ayıran 1905 yasası geçtikten bir yıl sonraki seçimlerde oylarını arttırmıştır.[19] Fransa'daki dışlayıcı laikliğe meydan okuyan Katolik hareketler, genelde monarşinin darbe gibi yollarla yeniden kurulmasını desteklemiş ve hatta Nazi kontrolündeki Vişi rejimi (1940-1944) ile bile belirli oranda olumlu ilişki içinde olmuşlardır. Öte yandan Fransa'daki demokrasi sayesinde dışlayıcı laiklik karşıtları devlet politikalarını eleştirme ve değiştirme imkânına sahip idi. Türkiye'de ise, aksine, dışlayıcı laiklik 20. yüzyıl başlarında otoriter bir tek-parti iktidarı tarafından kurulmuş ve demokratik olarak seçilmiş hükümetlere karşı çeşitli askerî müdahale ve yargı darbeleri ile 1960 yılından bu yana korunmuştur. Türkiye'deki seçimlerde dışlayıcı laiklik taraftarı politikacılar, pasif laikliği benimsemiş liberal ve muhafazakâr politikacılardan çok daha az oy almışlardır. Bu, Türkiye'deki dışlayıcı laiklik ve demokrasi arasındaki gerilimi yansıtmaktadır. Türkiye'deki laikliğin otoriter yönünden dolayı dışlayıcı laik politikalara karşı çıkmak çok daha zordu ve dışlayıcı laiklik yanlıları uzlaşmacı politikaları nadiren kabul etmişlerdi. Her şeye rağmen, yakın zamanda, Türkiye'deki demokratikleşme dışlayıcı laik politikaların nispeten ılımlılaşmasına neden olmuştur.

FRANSA

18. yüzyıl sonlarında, Fransız Cumhuriyetçiler özellikle monarşi ve Katolik Kilisesi arasındaki işbirliğine tepki olarak ruhban sınıfına karşıydı. 1789 Devrimi'nden sonra, devlete bağlılık yemini etmeyi reddeden on binlerce din adamı, Fransa'dan kaçtı veya mahkûm edildi.[20] Bu dönem boyunca devlet, Kilise topraklarını kamusallaştırdı ve 3.000 kadar rahip infaz edildi.[21] Oysa bu, ne Kilise'nin gücünün yok edilmesi ne de laikler ve din adamları arasındaki kutuplaşmanın sonu demekti. Fransız monarşisi ve cumhuriyet arasında gidip gelen birçok rejim değişikliği bu iki taraf arasındaki husumeti yoğunlaştırdı. 19. yüzyılın sonuna kadar cumhuriyetçilik hâkim yönetim biçimi olmadığından –kısa ömürlü İkinci Cumhuriyet (1848-1852) hariç– Katoliklik, Fransa'da sosyo-politik yaşamdaki ayrıcalıklı konumunu monarşi ile işbirliği içinde muhafaza etti.

Cumhuriyetçiler, 1870'te Üçüncü Cumhuriyet'in kuruluşunun ardın-

19 Othon Guerlac, "The Separation of Church and State in France", *Political Science Quarterly* 23, 1908, s. 280.

20 T. Jeremy Gunn, "Religious Freedom and *Laicité*: A Comparison of the United States and France", *Brigham Young University Law Review* 24, 2004, s. 435-436.

21 Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004, s. 14.

dan Katolik Kilisesi'ne meydan okudular. Léon Gambetta, ünlü sloganıyla ruhban düşmanlığını formülize etti: "Ruhbanlık; işte düşman!"[22] Muhafazakâr Katolikler ise Üçüncü Cumhuriyet'i kırılgan olarak algıladılar ve Katolikliğe tanınan resmi avantajları koruma adına yeni bir monarşi aradılar.[23] Bu iki grup arasındaki çatışma "iki Fransa'nın savaşı"na dönüştü. Bir Fransa, 1789 İhtilali'nin değerlerinin mirasçısıydı – cumhuriyetçi, ruhban-karşıtı ve laik. Sol partiler, bazı sivil toplum kuruluşları (Masonlar, Hür Düşünürler ve Eğitim Birliği) ve dinî azınlıklar (Protestanlar ve Yahudiler) bu gruptaydı. Diğer Fransa ise Katolik Kilisesi ve monarşi arasındaki evliliğe dayalı *devr-i sabık*'a, bağlıydı. Buna din adamları, muhafazakâr basın ve muhafazakâr politikacılar dahildi.[24]

Laikler ve muhafazakâr Katolikler arasındaki ana fay hattı, genç kuşağın dünya görüşlerini şekillendiren eğitimdi. Cumhuriyetçilerin önde gelenlerinden Eğitim Bakanı Jules Ferry, "bedava, zorunlu ve laik" eğitimin tesis edilmesinde hayati rol oynamıştı. Laik cumhuriyetçiler 15.000 kadar Katolik okulunu kapattıkları gibi ruhban sınıfından binlerce öğretmeni de eğitim sisteminin dışına attılar.[25] Katolikler, bu politikalara karşı çıkmaya çalıştılar. Ne var ki; mecliste ve parti politikalarında etkili değillerdi. 1905'te cumhuriyetçiler kilise ve devleti ayırmaya yönelik yasa tasarısını önerdi. Muhafazakâr Katoliklerin muhalefetine rağmen bu tasarı Fransız Meclisi'nde (341-233) ve Senato'da (179-103) kabul edildi.[26] Papa X. Pius, Fransız din adamları ve Katolik basın, kanunu kınadı. Üçüncü Cumhuriyet boyunca, Katolik hiyerarşisi laikliğe karşı muhalefeti sürdürmüştür. Örneğin, Fransız Kardinaller ve Piskoposlar Meclisi Mart 1925'te "laiklik, tüm alanlarda kişisel ve kamusal çıkar için ölümcüldür. Bu nedenle laikleşme yasaları yasa değildir" açıklamasını yapmıştır.[27] Fransa'daki dışlayıcı laikliğin hâkimiyeti, bu şiddetli çatışmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Cumhuriyetçi laikler ile monarşist Katolikler arasındaki çatışma İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar sürmüştür. Vişi rejiminin çöküşünden sonra, Kilise ve muhafazakâr politikacılar, monarşinin canlandırılmasının veya

---

22 Alıntı için bkz. Mona Ozouf, *L'Ecole, l'Eglise et la République: 1871-1914*, Cana, Paris, 1982, s. 50.

23 Stathis N. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1996, s. 114-166.

24 Maurice Larkin, *Church and State After the Dreyfus Affair: The Separation Issue in France*, Barnes and Noble, New York, 1973.

25 Ozouf, *L'Ecole, l'Eglise et la République*, s. 233-234.

26 Guerlac, "Separation of Church and State in France."

27 Alıntı için bkz. Guy Bedouelle ve Jean-Paul Costa, *Les laicités à la française*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, s. 15.

Katolikliğin yeniden resmi din olarak tesisinin artık mümkün olmadığının farkına varmışlardır. Kasım 1945’te, Fransız Piskoposluğu, laikliğin din karşıtı bir ideoloji olarak görülen versiyonuna karşı çıktığını fakat din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması ve din özgürlüğünün temini anlamlarında laikliği kabul ettiğini ilan etmiştir.[28] Bu çizgiyi takiben, 1946 yılında laiklik yeni anayasanın bir ilkesi olduğunda Kilise ve muhafazakâr politikacılar buna doğrudan karşı çıkmadılar. Takip eden dönemde, dışlayıcı laik politikalar nispeten yumuşatıldı, hatta Katolik okullarına kamu finansmanı sağlanması bile kabul edildi.

1980’lerin sonunda Fransa’da artan Müslüman nüfusu, din-devlet ilişkileri ile ilgili tartışmalara yeni bir şekil verdi.[29] Bu zamana kadar, muhafazakâr sağcılar, dışlayıcı laikliği benimseyen solcuların karşısında yer alırdı. Müslümanlar karşısında ise solcuların çoğu dışlayıcı laikliğe olan bağlılıklarını yeniledi ve dahası göçmen karşıtı, İslâmofobik sağcılarla işbirliğine yöneldi.[30] Diğer yandan çok kültürlülük yanlısı solcular ve sağcılar, dinin kamusal görünürlüğüne müsamaha ile yaklaşan ve Fransa’daki kültürel çeşitliliğin artışına saygı duyan pasif laikliği desteklemek üzere bir araya geldiler. Başörtüsü tartışması, bu iki koalisyonu kutuplaştırdı. Eğitim Birliği gibi bazı etkin aktörler pasif laikliği savunarak devlet okullarında başörtüsü ile ilgili genel bir yasağa karşı çıktılar.[31] Masonlar gibi dışlayıcı laiklik yanlıları ise genel bir yasak için bir çeşit kampanya başlattılar.

1989’da Danıştay, öğrencilerin dini sembolleri ile laiklik arasında doğal bir uyumsuzluk olmadığına karar verdi.[32] 2004’e kadar başörtüsü takan pek çok öğrenci okul yönetimleri tarafından hoşgörülüyordu veya mahkeme kararıyla okullarına dönebiliyordu. 1992 ile 1999 arasında 49 dava Danıştay’a kadar çıkabildi; bunlardan 42’sinde Danıştay başörtülü öğrencilerden yana karar aldı.[33] Fakat 2000’lerin başında, başörtüsüne karşı sağ-sol koalisyonu ka-

---

28 *A.g.e.*, s. 12-13.

29 Fransa’da Müslüman nüfusu 4 ila 5 milyona, yani toplam nüfusun % 7 ila % 8’ine ulaşmıştır. Öte yandan Fransa’daki Müslamanların sadece yarısı Fransa vatandaşıdır. Bkz. Haut conseil à l’intégration, *L’Islam dans la République*, La documentation française, Paris, 2001, s. 37-38. 2004’te Fransa’da 1.685 cami bulunmaktaydı. Bkz. “L’islam nation-alisé?”, *Libération,* 8 Aralık 2004, s. 4-5.

30 Ahmet T. Kuru, “Secularism, State Policies, and Muslims in Europe: Analyzing French Exceptionalism”, *Comparative Politics* 41, 2008, s. 1-19.

31 Alain Seksig, Patrick Kessel ve Jean-Marc Roirant, “Ni plurielle ni de combat: La laïcité”, *Hommes & Migrations,* Mart-Nisan 1999, s. 64-75.

32 French Council of State, 27 Kasım 1989; no. 346,893.

33 Haut conseil à l’intégration, *L’Islam dans la République*, s. 66.

muoyunda çok etkili duruma gelmişti. Başörtüsü yasağını destekleyenlerin oranı bir ankette % 72'ye kadar çıkmıştı; yasak destekçileri solcular içinde % 71, sağcılar içinde ise % 79'du.[34] 2002'deki cumhurbaşkanlığı seçimleri başörtüsü yasağının önemli bir destekçisi olan aşırı sağın yükselişini gösterdi. Seçimlerin ilk turunda, görevdeki merkez sağcı Jacques Chirac oyların % 20'sini ve solcu Başbakan Lionel Jospin oyların % 16'sını alırken; aşırı milliyetçi, göçmen karşıtı ve İslâmofobik Jean-Marie Le Pen % 17 oranında oy aldı.

Chirac yeniden seçilmesinin ardından başörtüsüne karşı açıkça bir pozisyon aldı. Bu konuyu incelemek üzere eski bir bakan olan Bernard Stasi'nin başkanlığında bir komisyon atadı. Bir kişi hariç komisyonun bütün üyeleri dışlayıcı laiklik taraftarıydı. Komisyon, öğrencilerin dini sembollerini yasaklamayı öngören bir yasa önerisinde bulunarak nihai raporunu sundu. Stasi Komisyonu'nun bir Musevi bayramını ve bir İslâmi bayramı resmi tatil yapmak gibi diğer önerileri de vardı.[35] Chirac ve parlamento dinî sembolleri yasaklamaya yönelik önerileri sahiplenirken diğer önerileri yok saydılar. Devlet okullarında dinî sembollerin yasaklanması ile ilgili tasarı, hem Milli Meclis'te (494 evet, 36 hayır, 31 çekimser ile) hem de Senato'da (276 evet, 20 hayır ile) kabul edildi. 15 Mart 2004 tarihinde de Chirac tarafından imzalanarak kanunlaştırıldı. 2003-2004 öğretim yılında Fransız devlet okullarında başörtülü öğrencilerin sayısı 1.465'ti. Yeni yasa bir yıl sonra uygulandı ve türbanlı 47 Müslüman kız öğrencinin yanı sıra üç Sih erkek öğrencinin de okullarından kovulmasına sebep oldu.[36] Diğer Müslüman öğrenciler ise başörtülerini çıkarmayı, eğitimlerine evde devam etmeyi, özel Katolik okullarına geçmeyi, eğitim için başka ülkelere gitmeyi veya okulu tamamen bırakmayı seçti.[37]

Başörtüsü yasağının ardından, dışlayıcı laiklik taraftarı sol ve İslâmofobik sağ arasındaki koalisyon sona ermiş gibi gözüküyordu. Yeni seçilen sağcı Cumhurbaşkanı Nicolas Sarkozy, 2007 yılının Aralık ayında, Vatikan'a yaptığı ilk ziyarette dışlayıcı laikliği eleştirdi.[38] Sarkozy, muhafazakâr sağcı

---

34 Jean-Louis Debré, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réaffirmer. Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale*, Odile Jacob, Paris, 2004, s. 179.

35 Stasi Commission, "Rapport au président de la République", 11 Aralık 2003, http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf

36 Ministère de l'éducation nationale de l'enseignement supérieur et de la recherche, "Application de la loi du 15 mars 2004 sur le port des signes religieux ostensibles dans les établissements d'enseignement publics", http://lesrap-ports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/064000177/0000.pdf (erişim tarihi: 2 Haziran 2005).

37 Xavier Ternisien, "Des organisations musulmans évoquent 806 'victimes'", *Le Monde*, 14 Mart 2005.

38 "La République a besoin de croyants, dit Sarkozy", *Le Monde*, 21 Aralık 2007.

bir söylem kullanarak, Fransa'nın Katolik köklerinin önemi hakkında konuştu.[39] Bir ay sonra, ziyaret ettiği Suudi Arabistan'da ise medeniyet ve insan yaşamı için dinin önemini vurguladı.[40] Her şeye rağmen sokakta bile peçe takmayı yasaklayan yeni yasa ve İslâm hakkında devam eden tartışmalar, Müslüman sembollerine karşı sol-sağ koalisyonunun Fransa'daki kalıcılığını göstermiştir.

Sonuç olarak Fransız *devr-i sabık*'ı, cumhuriyetçi laikler ve Katolik monarşistler arasında tarihi bir mücadeleye yol açtı ve bu da dışlayıcı laikliğin hâkimiyeti ile sonuçlandı. Yine de Fransa'daki demokrasi, devletin Katolikliğe yönelik dışlayıcı laik politikalarını yumuşatmıştır. Fakat Fransız devletinin İslâm'a yönelik politikaları, hem dışlayıcı laik solun hem de İslâmofobik sağın destek vermesiyle, çok daha kısıtlayıcı bir hale gelmiştir. Bir sonraki bölümde Müslüman çoğunluğa sahip Türkiye'nin İslâm'a yönelik bazı politikalarında Fransa'dan bile daha kısıtlayıcı olabilmesinin nedenlerini inceleyeceğiz.

TÜRKİYE

Osmanlı'da saltanat ile ulema arasındaki işbirliği *devr-i sabık*'ın temeliydi. 19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı seçkinleri, İslâmi müesseseleri geleneğin savunucusu ve reform projelerinin önünde bir engel olarak görmeye başladılar. Bu görüşlerinde pozitivizm merkezli Batılı bir eğitim almaları önemli bir rol oynadı. Avrupa ile karşılaştırdıkları devlet ve toplumlarını "geri kalmış" olarak değerlendiriyor ve bu konuda İslâm'ı suçluyorlardı. Sonuç olarak, Batıcı ve İslâmcı elit arasında bir mücadele meydana geldi.[41]

1923'te Cumhuriyet'i kuran M. Kemal Atatürk ve kadrosu (Kemalistler), Batıcı Osmanlı aydınlarının mirasçılarıdır. Kemalistler, İslâmcıları bertaraf etmiş, İslâm'ı kamusal alandan dışlamaya çalışmış ve dışlayıcı laikliği yeni Cumhuriyet'in egemen ideolojisi haline getirmişlerdir. Kemalistler, halifeliği kaldırarak Diyanet'i kurmuş ve tüm İslâmi tarikat ve cemaatleri yasaklamışlardır. Avrupa ülkelerinden kanunları tercüme ederek laik bir hukuk yapısı oluşturmuşlardır. İslâmcı ve Kürt muhalefeti sindirmek için, özel mahkemeler kurulmuş ve "yaklaşık 7.500 kişinin tutuklanması ve 660 kişinin infaz edilmesi" ile sonuçlanan Takrir-i Sükûn Kanunu'nu çıkarmışlardır.[42] 1928'de Kemalistler, İslâm'ın resmî din olduğunu ifade eden maddeyi Anaya-

39 "L'intérêt de la République, c'est qu'il y ait beaucoup d'hommes qui espèrent", *Le Monde*, 21 Aralık 2007.

40 "Sarkozy ramène l'Eglise dans l'Etat", *Libération*, 16 Ocak 2008.

41 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge, New York, 1998 (1963).

42 Erik Jan Zürcher, *Turkey: A Modern History*, Tauris, New York, 2004, s. 173.

sa'dan çıkardılar. 1937'de laiklik ilkesini Anayasa'ya eklediler (2. madde). İçişleri bakanı Şükrü Kaya bu değişiklik için hükümetin desteğini Meclis'te şu sözlerle açıkladı: "Mademki tarihte deterministiz, mademki icraatta pragmatik maddiyetçiyiz, o halde kendi kanunlarımızı kendimiz yapmalıyız... Biz diyoruz ki, dinler, vicdanlarda ve mabedlerde kalsın, maddi hayat ve dünya işlerine karışmasın. Karıştırmıyoruz ve karıştırmıyacağız."[43]

Kemalist reformlar geniş bir yelpaze oluştursa da –şapka giyme zorunluluğu, Arapça ezanın yasaklanması, Latin alfabesi ile Batı takviminin kabul edilmesi gibi– Kemalistler ağırlıklı olarak eğitime odaklanmıştır.[44] 1920'lerde, Kemalistler, 479 medresenin hepsini kapatmış, din derslerini eğitim müfredatından çıkarmış, Arapça ve Farsça derslerini kaldırmıştır.[45] 1930'da tüm İmam Hatip okulları ve 1933'te ülkedeki tek İlahiyat bölümü kapatılmıştır. O zamandan 1949'a kadar köylerdeki birkaç Kur'an kursu hariç, Türkiye'de İslâm üzerinde yasal bir öğretim söz konusu değildi.

Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), iki kısa süren çok-parti deneyimi dışında 1923'ten 1946'ya kadar ülkeyi tek-parti olarak yönetti.[46] Demokrat Parti 1950'deki ilk demokratik seçimleri kazandı ve on yıl boyunca iktidarda kaldı. Arapça ezan yasağının kaldırılması gibi politikalarla daha fazla dinî özgürlük sunan bir süreci başlattı. 1960 askerî müdahalesi bu süreci durdurdu; onu 1971, 1980 ve 1997 darbeleri takip etti. 1960'tan beri dışlayıcı laikliğin muhafızı olan ordunun bu misyonu yargı, siyaset, medya, iş dünyası ve sivil toplumdaki müttefikleri tarafından desteklendi. Anayasa Mahkemesi laikliği din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması yerine "din işleri ile dünya işlerini ayıran bir rejim" olarak tanımladı. Bu tanıma göre "istenen, sadece devlet içinde din ve dünya işleriyle ilgili otoritelerin birbirinden ayrılması değil, aynı zamanda sosyal hayatın eğitim, aile, ekonomi, hukuk, görgü kuralları, kıyafet vb. gibi cephelerinin din kurallarından ayrılarak, zamana ve yaşamın zorunluluklarına, gereklerine göre saptanmasıdır."[47] Bu tanımıyla Mahkeme dışlayıcı laikliğin temel referans noktasını ortaya koymuş oluyordu.

---

43 T.B.M.M., *TBMM Kavanin Mecmuası,* cilt 17, *Devre V, İçtima* 2, TBMM Matbaası, Ankara, 1937, s. 60-61.

44 Nur Yalman, Türkiye'deki Kemalist reformlar ile Çin'deki Mao önderliğinde gerçekleşen kültürel devrim arasında benzerlikler bulmaktadır. "Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey", *Daedalus* 102, 1973, s. 139-168.

45 Elisabeth Özdalga, "Education in the Name of 'Order and Progress': Reflections on the Recent Eight-Year Obligatory School Reform in Turkey", *Muslim World* 89, 1999, s. 418.

46 Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, der., *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Seattle, 1997.

47 Anayasa Mahkemesi, 16 Ocak 1998; no. 1998/1.

Türk toplumunun büyük çoğunluğu ise dışlayıcı laiklik politikalarına karşı çıkmıştır. Devlet okullarındaki başörtüsü yasağına halkın yalnızca % 28'inin karşı çıktığı[48] Fransa'nın aksine, Türk halkının % 78'i üniversitelerdeki başörtüsü yasağına karşıdır.[49] Bir diğer kabul görmeyen dışlayıcı laik politika da İmam-Hatip okulu mezunlarının, İlahiyat bölümü hariç, üniversitelere girişiyle ilgili kısıtlamalardır ve halkın % 85'i bu uygulamaya karşı çıkmıştır.[50] Dışlayıcı laiklik yanlısı partilerin demokratik bir seçim yoluyla meclisteki çoğunluğu hiçbir zaman elde edememiş olmasının başlıca sebebi bu partilerin laiklik anlayışının toplumun çoğunluğuna ters düşmesidir. Öte yandan, seçimlerde oyların % 70'ini alan pasif laiklik yanlısı partilerin, dışlayıcı laik politikaların yumuşaması üzerindeki etkileri, dışlayıcı laikliğin ordu ve yargıdaki hâkimiyeti sebebiyle sınırlı kalmıştır. Bu durum demokrasi üzerindeki asker ve yargı vesayetinin 2007'den sonra azalmaya başlaması ve 2010'daki referandumun ardından hızla düşüşe geçmesi ile değişmeye başlamıştır.

2008'de, iktidardaki Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti), başörtüsü yasağını üniversite öğrencileri için kaldırma amacıyla Milliyetçi Hareket Partisi ile birlikte hareket etti. Dışlayıcı laiklerin muhalefetine rağmen, aşağıdaki iki değişiklik Meclis'te büyük bir çoğunluk (411-103) tarafından kabul edildi ve Cumhurbaşkanı Gül'ün imzasıyla kanunlaştı: "Devlet organları ve idari makamları, bütün işlemlerinde *ve her türlü kamu hizmetlerinden yararlanılmasında* kanun önünde eşitlik ilkesine uygun hareket etmek zorundadır" (10. maddeye italik kısım eklendi) ve "Kanunda açıkça yazılı olmayan herhangi bir sebeple kimse yüksek öğrenim hakkını kullanmaktan mahrum edilemez. Bu hakkın kullanımının sınırları kanunla belirlenir" (42. maddeye eklendi).

Değişiklikler üzerine, CHP ve diğer dışlayıcı laik parti olan Demokratik Sol Parti (DSP), Anayasa Mahkemesi'ne başvurmuştur. Mahkeme, değişiklikleri laiklik karşıtı oldukları gerekçesiyle iptal etmiş ve üniversitelerdeki bazı öğrenciler başörtüsü taktığında bunun başörtüsü takmayan diğer öğrenciler için bir baskı oluşturacağını iddia etmiştir. Mahkeme başkanı Haşim Kılıç pasif laiklik taraftarı olarak görülebilecek birisidir. Kılıç karşı oy yazısında Mahkeme'nin anayasal değişikliklerin içeriğinin değerlendirilmesini engelleyen 148. maddeyi yok saydığını, güçler dengesini bozduğu ve başka hiçbir modern devletin üniversitelerde dini sembolleri yasaklamadığını vurgulamıştır.[51]

48 Debré, *La laïcité à l'école*, s. 179.

49 Türkiye'de kadınların yaklaşık olarak % 60'ı bir tür başörtüsü takmaktadır. Bkz. Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV, İstanbul, 2006, s. 58, 71.

50 *A.g.e.*, s. 55.

51 Anayasa Mahkemesi, 5 Haziran 2008; no. 2008/116.

Başörtüsü tartışması nedeniyle Yargıtay başsavcısı Anayasa Mahkemesi'ne AK Parti aleyhine kapatma davası açtı ve Cumhurbaşkanı Gül, Başbakan Tayyip Erdoğan ile 69 AK Parti'li siyasetçinin 5 yıl siyasetten men edilmesini istedi. Dava, Türk siyasî sözlüğüne yeni bir terim kazandırdı: "Yargı darbesi." Birçok iç ve dış faktör nedeniyle, yargının bu girişimi sonuçsuz kaldı. Anayasa Mahkemesi'nin 11 hâkiminin 6'sı, savcının suçlamalarını onaylasa da 7 oy gerektiği için dava reddedildi. Ancak mahkeme, 10 oya karşı 1 oy ile, AK Parti'nin laiklik karşıtı faaliyetlerin kökeni olduğu hükmüne vardı ve aldığı bir yıllık hazine yardımının yarısının kesilmesine karar verdi.[52]

Özetlemek gerekirse, Kemalistler, İslâm'ı Osmanlı *devr-i sabık*'ının önemli bir parçası ve Batılılaşma reformlarının önünde bir engel olarak algıladılar. Bu algı, onların dışlayıcı laik ideolojilerini ve İslâm'ı kamusal alanın dışına çıkarma politikaları sonucunu vermiştir. İslâm'ın kamusal alanda sadece bazı araçsal fonksiyonlar üstlenmesine göz yumulmuştur. Muhafazakâr Müslümanlar ve liberaller, bu politikalara direnmeye çalışmış ve bir alternatif olarak pasif laikliği desteklemişlerdir. Popüler muhalefete ve demokratikleşme sürecine rağmen, temel olarak yargı ve ordunun otoriter müdahaleleri sebebiyle Türkiye'de dışlayıcı laik politikalar uzun süre devam etmiştir.

Son yıllarda ise bu politikalarda bir değişme süreci başlamıştır. Bir dizi seçim ve referandum sonucunda siyaset ve yargı bürokrasisinde dışlayıcı laikliğin hâkimiyeti zayıflamıştır, hatta yok olmaya yüz tutmuştur. Ergenekon ve benzeri davalar da ordunun siyasî etkinliğini kırmıştır. Güç dengelerindeki değişim devletin eğitim politikalarına da yansımıştır. Üniversite öğrencilerine yönelik başörtüsü yasağı resmen olmasa da fiilen kalkmış gibi görünmektedir. Fransa'da gördüğümüz gibi, Türkiye'de de, güçlenen demokrasi dışlayıcı laikliğin ılımlılaşmasına yol açmaktadır. Hatta Türkiye'de dışlayıcı laiklikten pasif laikliğe geçiş süreci yaşandığı söylenebilir. Bu süreç tarihi devamlılığın determinizm anlamına gelmediğini; aksine devamlılıkla beraber değişimin de mümkün olduğunu ortaya koymaktadır.

SENEGAL

Cezayir ve Tunus'un aksine Senegal'deki Fransız sömürge yönetimi, coğrafi uzaklık ve diğer nedenlerden dolayı, yerel halkın siyasal katılımına daha çok izin vermiş ve İslâmi gruplarla iyi geçinmeye çalışmıştır. Hatta Fransız politikacılar iç siyasette dışlayıcı laik olsalar da Senegal sömürgesinde din dostu bir

52 Anayasa Mahkemesi, 30 Temmuz 2008; no. 2008/2.

"Müslüman güç" olarak gözükmek istiyorlardı.[53] Donal Cruise O'Brien'ın yorumladığı gibi: "Fransa, Senegal'de meşruiyet açısından olduğu kadar personel ve para açısından da yetersizdi ve bu durum, yerel Müslüman liderleri desteklemeleri için yeterli bir sebepti." Önceleri Fransız sömürge yöneticileri Sufi tarikatları tehlikeli hatta kendilerine karşı cihat ilan etmeye eğilimli görseler de sonradan tarikatlar ile ortak çıkarlara dayalı anlaşmalar yapma yolunu seçtiler.[54] Bu anlaşma ortamı sonucunda Senegalliler kişisel hukuk alanında İslâmi geleneklerinin uygulamada kalmasının yanı sıra diğer birçok sömürgenin yoksun olduğu Fransız vatandaşlığı ve siyasi temsil gibi haklar elde etmiş,[55] hatta 1848 yılından bağımsızlığın ilan edildiği 1960'a kadar Fransız parlamentosunda bir sandalyeye sahip olmuşlardır.[56] Fransa'nın bu politikası, Sufi liderlerin Fransız sömürgecilere karşı cihat ilan etme ve din ile devletin tamamen birleşmesi gerektiği gibi fikirlerden uzaklaşmalarını kolaylaştırdı. Böylelikle, bağımsızlık sonrası Senegal'de laik devlet ve Sufi tarikatlar arasındaki uyumun tarihi alt yapısını oluşturmuş oldu.

Bu bağlamda, Fransa ve Türkiye'nin aksine, Senegal'in bir *devr-i sabık*'ı yoktu. Senegal Cumhuriyeti, yerel bir monarşi yerine Fransız sömürgeciliğinin sona ermesinin ardından 1960'ta kurulmuştu. Bu nedenle laik elitler, Sufiler gibi dini aktörleri bir *devr-i sabık*'ın müttefiki ve yeni Cumhuriyet'in düşmanı olarak görmemişlerdir. Üstelik yeni devletin inşası esnasında İslâm çoğunluk dinî olmasına rağmen, uzun süreli Fransız sömürgeciliğinin bir sonucu olarak nüfusun yaklaşık % 5'ini oluşturan Katolik azınlık da siyasette etkili idi. Senegal'in ilk devlet başkanı, aynı zamanda Fransız Akademisi üyesi bir şair olan Léopold Senghor, Katolik idi.[57]

Laik devlet ve Sufiler arasında sömürge döneminde başlayıp cumhuri-

---

53 Senegal'deki Fransız yöneticiler hac ziyareti, camilerin inşası ve Arap dili eğitimi için destek sağladılar. Bkz. David Robinson, *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Ohio University Press, Athens, 2000, s. 75-96 ve Donal Cruise O'Brien, "Towards an 'Islamic Policy' in French West Africa", *Journal of African History* 8, 1967, s. 303-316.

54 Donal Cruise O'Brien, *Symbolic Confrontations: Muslims Imagining the State in Africa*, Hurst, Londra, 2004, s. 194. Ayrıca bkz. Robinson, *Paths of Accommodation*, s. 218.

55 Michael Crowder, *Senegal: A Study of French Assimilation Policy*, Methuen, Londra, 1960. Senegal'in aksi bir örnek olarak Cezayir, Fransa Parlamentosu'nda temsil hakkına sahip olamamıştır.

56 Mamadou Diouf, "The French Colonial Policy of Assimilation and the Civility of the Originaires of the Four Communes (Senegal): A Nineteenth Century Globalization Project", *Development and Change* 29, 1998, s. 674.

57 Janet G. Vaillant, *Black, French, and African: A Life of Léopold Sédar Senghor*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990. Katolik olmasının yanı sıra, etnik ve dil grubu olarak da Senghor bir azınlık grubun (Serer) üyesiydi. Senegal'in en kalabalık etnik ve dil grubu ise Wolof'tur.

yet ile devam eden karşılıklı saygı Senegal'de pasif laikliğin yerleşmesine yol açtı. Senegalliler laiklik anlayışlarını *laïcité bien comprise* (iyi anlaşılmış laiklik) olarak tanımlıyorlar. Senegal'in ikinci devlet başkanı, Abdou Diouf, bu anlayışı şöyle özetlemektedir:

> Laiklik başkalarına saygının bir tezahürüdür. Ancak iyi anlaşılır ve tam anlamıyla uygulanırsa bu şekilde işler. Böyle bir laiklik din karşıtı olamaz ve bir devlet dinine dönüşmez. Üstelik böyle bir laik devletin, dinî kurumları görmezden gelemeyeceğini söyleyebilirim. ... Dine saygı sadece hoşgörü, dine izin vermek veya dini görmezden gelmek anlamına gelmez; ötekinin inançlarına ve pratiklerine de saygı anlamına gelir. Laiklik başkalarına saygının bir sonucu ve uyum içinde yaşamamızın bir koşuludur.[58]

Laikliğin Senegal'e özgü bir şeklinin mevcudiyeti, laiklik üzerine tartışmaların olmadığı anlamına gelmez. Aksine, üçüncü Cumhurbaşkanı Abdoulaye Wade 2000 yılında seçilmesinin ardından, yeni anayasa taslağında laiklikle ilgili maddeyi çıkardığı için laiklik taraftarı medya ve aydınlar tarafından eleştirilmiştir. Bunun üzerine madde anayasa taslağına tekrar eklenmiştir. Ayrıca seküler elitler, devlet okullarındaki zorunlu din (İslâm ya da Hıristiyanlık) dersi uygulamasını da eleştirmişlerdir.[59] Bazı anlaşmazlıklara rağmen genel olarak laiklik Senegal'de güçlü bir şekilde yerleşmiştir ve küçük bir azınlık dışında laik devlete karşı bir muhalefet söz konusu değildir.[60]

Senegal'de laiklik anlayışı ve uygulaması pasif laiklik ve *tüm dinlere saygı ve destek* modeli kavramlarımıza uymaktadır. Senegal'de devlet aktörleri ile dinî liderler aralarındaki yakın ilişki ve karşılıklı saygının sonucu olarak görüşmeler yapmaktadırlar.[61] Devlet hem Müslümanların, hem de Katoliklerin hac ziyaretlerine maddi destek vermektedir ve bu kişi başına düşen milli gelirin çok düşük olduğu Senegal'de çok önemli bir destektir. Senegal'de toplumun Müslüman ve Katolik katmanları arasında derin bir hoşgörü söz konusudur. Cami veya kilise inşa edilirken birbirlerine yardımcı olmaları na-

---

58 Doudou Ndoye, der., *Constitution of Senegal*, EDJA, Dakar, 2001, s. 48-49.

59 Villalón, "ASR Focus: Islamism", s. 67.

60 Leonardo A. Villalón, *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick*, Cambridge University Press, New York, 1995, s. 2. Ayrıca bkz. Leonardo A. Villalón, "From Argument to Negotiation: Constructing Democracy in African Muslim Contexts", *Comparative Politics* 42, 2010, s. 375-393 ve Carrie S. Konold, "Shari'ah and the Secular State: Popular Support for and Opposition to Islamic Family Law in Senegal", Doktora Tezi, University of Michigan, 2010.

61 Leonardo A. Villalón. "Sufi Rituals as Rallies: Religious Ceremonies in the Politics of Senegalese State - Society Relations", *Comparative Politics* 26, 1994, s. 415-437.

dir rastlanılan bir olay değildir.[62] Fransa tarihindeki muhafazakâr Katoliklerin aksine, Senegal'de Katolikler azınlık durumunda oldukları Senegal'deki din dostu ortamın temellerinden olan laikliğin en büyük savunucularıdır.[63]

Stepan, "ikiz hoşgörü" kavramını geliştirdiği makalesinde düşmanca bir din-devlet ayrımı yerine, sağlıklı bir demokrasi için, devlet ile din arasında karşılıklı hoşgörü olması ve her birinin diğerinin alanını tanıması gerektiğini iddia eder. Ayrıca bütün dinlerin "çoksesli" olduğunu; yani hem anti-demokratik hem de demokratik yorumlarının olduğunu ifade eder. John Rawls'un aksine "dini gündem dışında bırakmanın" bir hata olacağını vurgular.[64] İnsan haklarını ihlal eden politikaları savunanlar, genellikle konumlarını meşrulaştırmak için dinî argümanlar kullanmaktadır. Toplumun din ve kültür değerlerini temsil eden, yerel ve saygın şahıslardan gelecek bir karşı cevap, insan hakları ihlallerine karşı en etkili argümanı oluşturacaktır. Senegal böyle bir karşı cevabın önemli bir örneğidir.

Senegal'de din ve devlet arasında karşılıklı saygı ve hatta işbirliği, AIDS ve kadın sünneti (*female genatil mutilation*) karşıtı politikalar gibi meselelerde faydasını göstermiştir. Bu saygı ve işbirliği atmosferi dinî liderlerin insan hakları ihlalleri karşısında İslâm'ın içinden çıkan argümanlar üretmekte kendilerini özgür hissettikleri bir atmosfer yaratmıştır. Senegal Milli İmamlar Birliği genel sekreteri, N'Diaye, kadın sünnetinin Kur'an'da veya sünnette yeri olmadığını vurgulamıştır.[65] Kadın sünnetini yasaklayan bir kanun, 1999'da kabul edilmiştir. İmamlar radyo ve televizyonlardaki kadın sünneti karşıtı konuşmalarıyla yasanın uygulanmasına destek verdiler. İmamlar Birliği de kadın sünnetinin sebep olduğu sağlık problemleri hakkında yetkili olarak nasıl konuşulacağı konusunda sağlık otoritelerinin imamları eğitmesine yardım etti. Kadın sünnetini terk eden bayanların evlilik konusunda sıkıntı yaşamaması için bu konudaki önyargılarla mücadele ve bu âdeti koordineli olarak terk etme gayesiyle İmamlar Birliği hem hükümet hem kadın hakları örgütleriyle birlikte çalıştı.

Ayrıca, Senegal'deki en büyük Sufi tarikatlarından Tijan tarikatı ile ya-

---

62 "Une famille, deux religions", *Le Soleil*, Senegal, 23 Ekim 2001.

63 Aralık 2006'da, Senegal'in başkenti Dakar'da yapılan röportajlar sırasında Alfred Stepan, görüştüğü Müslümanların neredeyse hepsinin "mürted" kelimesinden rahatsızlık duyduklarını ve aynı şekilde Dakar'ın ünlü Katolik Kardinali Thiandoum'un Müslüman bir aileden gelmesinden de rahatsızlık duymadıklarını gözlemledi.

64 Alfred Stepan, "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'", *Arguing Comparative Politics* içinde, Oxford University Press, New York, 2001, s. 227-229.

65 Habibou Bangré, "Croisade musulmane contre l'excision: Les imams rétablissent la vérité sur cette tradition", *Walfadiri*, Senegal, 8 Haziran 2004.

kın bağları olan Profesör Abdoul Aziz Kebe, kadın sünnetinin zararlı ve yanlış olduğuna dair 45 sayfalık güçlü bir rapor hazırladı. Raporda Kur'an'da veya hadislerde kadın sünnetini tavsiye eden hükümler olmadığı ve bunun kadın bedenine zararlı, kadın haklarını ihlal eden ve sağlık açısından kaçınılması gereken bir uygulama olduğunu sistematik şekilde savunmaktadır. Kebe kadın sünneti için hiçbir İslâmi gerekçe olmadığı gibi güncel tıbbi bilgi dahilinde de bir gerekçe bulunmadığını savunarak kadın sünnetine engel olmanın toplumlar ve bireyler için ahlâki bir yükümlülük olduğunu öne sürmüştür. Rapor Tijan tarikatı ağları, bakanlıklar ve Dünya Sağlık Örgütü tarafından dağıtılmıştır.[66] Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu'na (UNICEF) göre, Senegal'de kadın sünneti 15-49 yaş aralığındaki kadınların tahminen % 28'inin hâlâ maruz kaldığı bir sorundur. Bununla birlikte aynı kaynak, Mısır'daki oranın % 96 olduğunu göstermektedir. Senegal'in komşusu olan Müslüman-çoğunluklu üç ülkede oranlar da çok yüksektir: Gine (% 95), Mali (% 92) ve Moritanya (% 71). Senegal'deki düşük oranı etnik ve kabilelerle ilgili farklılıklar etkilemektedir;[67] fakat kadın sünneti karşıtı dini aktivizmin rolü de önemlidir.

Senegal'de dinî gruplar ve laik devlet arasındaki işbirliğinin başka bir alanı da AIDS ile mücadeledir. Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı'nın (UNDP) Müslüman-çoğunluklu ülkelerdeki AIDS-karşıtı politikalar hakkındaki bir raporu şunu işaret etmektedir:

> Senegal'de siyasî liderler, cinsi davranış değişikliğinin HIV/AIDS ile mücadelede önemini fark edince değişik stratejiler takip etmişlerdir; bunlardan önemli bir tanesi dinî liderlerin desteğini sağlamak olmuştur. Aktif destek çalışmaları için bilgilendirilmek üzere dinî liderlere eğitim verilmiştir. Ardından HIV/AIDS ile mücadele camilerdeki Cuma namazı vaazlarında değinilen düzenli bir konu haline gelmiş ve dinî liderler televizyon ve radyolarda HIV/AIDS hakkında konuşmuştur. Dini açıdan bilgilendirme adına broşürler dağıtılmıştır. 1980'lerin başından bu yana, Senegal, HIV/AIDS yaygınlık oranını % 1'in altında tutmayı başarmıştır.[68]

---

66 Abdoul Aziz Kebe, *Argumentaire religieux musulman pour l'abandon des MGF's*, Organisation Mondiale de la Sante, Dakar, 2003.

67 Senegal'deki önemli etnik gruplardan olan Wolof topluluğu, geleneksel olarak, kadın sünneti uygulamamaktadır. Ancak diğer etnik gruplara bakıldığında aynı toplulukda kadın sünneti oranının Senegal'de düşük, komşu ülkelerde ise daha yüksek olduğu görülmelktedir. Mesela, Senegal'deki Pular kabilesinde bu oran % 62 iken Mali'deki Pular'larda % 90'dır. Bu oranların kaynağı UNICEF'tir: "Multiple Indicator Cluster Surveys, MICS 1995/2005," http://www.childinfo. org/mics. html (erişim tarihi: 30 Kasım 2006).

68 UNDP, "The Role of Religious Leaders in the Fight Against HIV/AIDS", www. undp.org.my/uploads/Role_of_Religious_Leaders_in_Fight_Against_HIV.pdf (erişim tarihi: 30 Kasım 2006), s. 19.

Bazı gözlemciler, bu düşük AIDS oranını, Müslümanlara özgü erkek sünneti ile ilişkili olarak ele alabilir. Ancak Müslüman çoğunluğa sahip ve sünnetin yaygın olduğu Cibuti, Çad, Eritre, Gine ve Mali gibi diğer bazı Afrika ülkelerinde AIDS oranlarının iki ila beş kat daha yüksek olduğu da unutulmamalıdır. Tabii bu, Güney Afrika (% 21) ve Botsvana (% 37) gibi bazı Müslüman olmayan ülkelerdeki son derece yüksek AIDS oranlarını görmezden gelmek anlamına da gelmez.[69] Bölgedeki çeşitli AIDS oranlarının ardındaki kesin nedenleri tam olarak belirlemek zor olmasına rağmen yine de dinî aktivizm, Senegal'de olumlu bir rol oynuyor gibi görünmektedir.

Özetle, Senegal'deki laik devlet yöneticileri ve Sufi liderler arasındaki "örtüşen uzlaşma" dinin kamusal görünürlüğünü hoşgören bir laiklik anlayışı ile sonuçlandı. Bu yaklaşım hem devleti hem de Sufi grupları güçlendirdi.[70] Bazı yorumcular devlet ve Sufiler arasındaki yakın ilişkileri laikliğin ihlali olarak değerlendiriyor olabilirler. Halbuki bu yakınlık Senegal'de ne laikliğe ne de demokrasiye aykırı görünmemektedir.

SONUÇ

Laikliğin farklı anlayış ve yorumlarının karşılaştırmalı olarak incelenmesi yeni ve büyüyen bir araştırma alanıdır. Bu bölümde, laikliği farklı ülkelerdeki tarihi ve kavramsal tecrübeleri açısından inceledik. İncelememizde "pasif ve dışlayıcı laiklik" ile "*ayrılıkçı* model ve *tüm dinlere saygı ve destek* modeli" gibi tipolojileri kullandık. Buna ilaveten, laikliğin bir skala yani izafi bir kavram ve süreç olduğunu da vurguladık. Dışlayıcı ve *ayrılıkçı* yorumunun Fransa ve Türkiye'deki tarihi hâkimiyetinin önemli bir nedeni olarak *devr-i sabık* kavramına işaret ettik. Monarşi ile hâkim dinin işbirliğine dayanan *devr-i sabık* cumhuriyetçilerin hem Fransa hem de Türkiye'de dini kamusal alandan dışlama istekleri sonucunu vermiştir. Ayrıca, bu iki ülke arasındaki laiklik uygulamalarının farklılığını değişik demokratikleşme düzeyleri ve *devr-i sabık*'ları arasındaki ayrım ile açıklamaya çalıştık. Senegal ise hem pasif laiklik hem de *tüm dinlere saygı ve destek* modeli olarak tanımlayabileceğimiz laiklik anlayış ve uygulaması ile Fransa ve Türkiye'den ayrılmaktadır. Kadın sünneti ve AIDS karşıtı politikalarla ilgili örneklerde de görüldüğü üzere; Senegal

69 UNICEF, http://www.unicef.org/french/sowc05/Table4 F.xls, table 4 (erişim tarihi: 30 Kasım 2006).

70 Andrew F. Clark, "Imperialism, Independence, and Islam in Senegal and Mali", *Africa Today* 46, 1999, s. 165; O'Brien, *Symbolic Confrontations*, s. 49. O'Brien'a göre, "Senegal'deki laik devlet dini farklılıklarla herhangi bir 'İslâm Cumhuriyeti'nin yapabileceğinden çok daha iyi bir şekilde uzlaşmıştır. Belki de laik devlet Sufilerin gizli aşkıdır" (s. 63).

analizi, aralarında "ikiz hoşgörü" var olduğu sürece, devlet ile din arasındaki işbirliğinin insan hakları gibi konularda faydalı olabileceğini ortaya koymaktadır.

Türkiye (% 99 Müslüman), Fransa (% 83 Katolik, % 8 Müslüman ve % 2 Protestan) ve Senegal'i (% 94 Müslüman ve % 5 Katolik)[71] karşılaştırmalı incelememizin İslâm hakkındaki bir sonucu Oryantalist ve özcü (*essentialist*) genellemelerin yanlışlığının altının çizilmesidir. Bazı Türk ve Batılı özcülerin savunduğu; "Hıristiyanlığın aksine, İslâm'ın kendine has özelliklere sahip olması" sebebiyle, Müslüman çoğunluğa sahip bir toplumun ancak dışlayıcı laiklik tarafından yönetilebileceği yönündeki algı Türkiye Anayasa Mahkemesi tarafından tekrar edilmiştir.[72] Aksine Senegal örneği, Müslüman bir toplum ile dışlayıcı olmayan, pasif laikliğin bir arada var olabileceklerini göstermektedir. Senegal'deki pasif laiklik, Türkiye'deki dışlayıcı laiklikten çok daha az devlet-toplum gerilimi üretmiştir. Dışlayıcı laiklik, tarihi olarak hem İslâm hem de Hıristiyanlık için kısıtlayıcı olmuştur. Neticede Türkiye'de ve Fransa'da dini gruplar ile dışlayıcı laiklikler arasında uzun süren mücadeleler olmuştur. Senegal'de ise pasif laiklik, bu tür kısıtlamalara yol açmamış ve benzeri bir muhalefetle karşılaşmamıştır. Öte yandan İslâm da dahil olmak üzere dinler, "çok seslidirler." İslâm'ın, devlet ile dinin birleşmesini savunan ve alternatif dünya görüşlerini "dışlayıcı" bir yorumu, laikliğin herhangi bir tipi ile uyumlu değildir.

Laikliğin çeşitli tipleri ve dinlerin değişik yorumları arasındaki ilişkiyi inceleyen daha fazla çalışmaya ihtiyaç vardır. Kuzey Afrika (örneğin, Cezayir ve Tunus) ve Sahra-altı Afrika (örneğin, Mali ve Nijer) ülkeleri incelenirse Fransa etkisindeki laiklik anlayışlarının Müslüman-çoğunluklu ükelerde ortaya koyduğu tipler ve skala ortaya tam olarak konabilir.

---

71 CIA, "The World Factbook", https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/ (erişim tarihi: 6 Ocak 2010). Fransa'daki Katolikler'in oranı, çoğunlukla kültürel bir tanımlamayı yansıtmaktadır. Araştırmalar, Katolik inancını benimseyen Fransızların sayısının % 45 gibi düşük bir oranda olduğu sonucunu ortaya koymaktadır. Bkz. Dominique Vidal, "La France des 'sans-religion'", *Le Monde diplomatique*, Eylül 2001, s. 22-23.

72 Anayasa Mahkemesi, 7 Mart 1989; no. 1989/12.

5

Yeni Bir Siyaset Tarzı: Türk Silahlı Kuvvetleri, Toplum ve AK Parti

ÜMİT CIZRE

Bu çalışmanın temel amacı Türk Silahlı Kuvvetleri ile toplum arasındaki ilişkinin değişen dinamikleri ve gelişen özelliklerini laik güçlerle İslâmi siyasi aktivizm arasındaki kıyasıya mücadele bağlamında açıklamaktır. Bu mücadele, iktidardaki Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AK Parti) öncülü olan Refah Partisi başkanlığındaki koalisyon hükümetinin ordu hâkimiyetindeki Milli Güvenlik Kurulu (MGK) tarafından istifaya zorlandığı 1997 yılından bu yana yoğunluk kazanmıştır; ve böylece ordu, laik cephenin en önemli oyuncusu haline gelmiştir. Rejim ve ulusal güvenlik meseleleri ile ilgili (savcılar ve Anayasa Mahkemesi'ni de kapsayan) yargı birimleri; sivil bürokrasinin yüksek kademeleri (özellikle tarihi olarak formüle edilmiş ve dış politikayı Genelkurmay ile yakın koordinasyon halinde yürütmüş olan Dışişleri Bakanlığı); ve laik Türk sivil toplumunun önemli kesimleri ile ortaklığı bulunan ordu, bu mücadelede hâlâ lider konumundadır.

AK Parti'nin 2002'de iktidara gelişi ve sonraki seçimlerde kazandığı zaferlerle beraber güvenlikçi politika etrafında şekillenen bu laik düzenin, iktidar partisinin duruş ve politikalarını rejimin "laik" karakteri olarak görülen cumhuriyetin "güvenliği" için bir "iç tehdit" olarak tanımlamaya yönelik ideolojik ve duygu yüklü çabaları artmıştır. Bu bölümün argümanı, iktidar partisinin (diğer bir deyişle İslâm'ın) "gerçek" niyetine –kendi laiklik, güvenlik ve demokrasi anlayışlarının hâkimiyetini kurma arayışına– karşı bu etkin mücadeledeki laik düzen stratejisinin, devlet-merkezli bir söylemden toplum-merkezli bir söyleme doğru kaymış olmasıdır. Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK),

güvenliğe dair ayırt edici bir özellik olarak siyasî bir şekilde yukarıdan aşağıya laikliğin düzenleyicisi gibi hareket etmeyi sürdürmesine rağmen sosyal stratejisini eğitim ve askerî hizmetle ilgili (pasif saygı, korku ve ilgisizlik üretmek için) geleneksel bir bağımlılığı, kitleler ile (halkın aktif rızasını üretmek için) daha doğrudan temas kurarak değiştirmiştir. Bu yeni strateji, kentlerdeki laik dernekleri ve düşünce derneklerini (*think thanks*) kurma, destekleme ve mobilize etmeyi, ara sıra onları mitingler ve gösteriler düzenlemeye teşvik etmeyi, "İslâm sorununu" gündelik dil ve sosyal ilişkilerin kalıcı bir bileşeni yapmayı içermektedir. Ordu örneğinde kullanılan yöntemler; tehdit, suçlama ve "korkulan felaket" söylemi ile belirginleştirilen yöntemler olduğu halde devlet tarafından uygulanan bu gruplaştırma stratejisi[1] AK Parti'nin kendi gruplaştırma çabaları ile eşleştirilmektedir. Bir inananlar topluluğu yaratmayı ve bunu sürdürmeyi amaçlayan bu söylem, derin uyuşmazlıkları pekiştirerek ve kapsayıcı, demokratik, pozitif düşünen bir toplum olasılığını zayıflatarak Türk kamusal hayatına hâkim olmuştur.

Bir açıdan bakıldığında, bu bölümde ele alınmış olan mevcut durumla ilgili bazı küresel çıkarımlar söz konusudur. Siyasal İslâm'ın çağdaş versiyonları ve bunun demokrasi, toplum ve siyaset ile ilişkileri hakkında çok şey yazılmıştır; fakat geçen on yılın karmaşık ve ilgi çekici bağlamında askerî gelenekler ve Türkiye'yi de içeren –Türkiye'de siyasi olarak özerk ve laik bir ordu, nispeten sağlam bir demokrasi bağlamında halkın seçtiği İslâm taraftarı bir hükümet ile yarışmaktadır– bazı demokrasilerin politikalarındaki önemli değişiklikler, akademik çalışmalar tarafından henüz yeterince kabul görmemiştir. Gözlemciler, ordunun siyasete açıkça müdahalesini engelleyen uluslararası bir ortamda doğrudan askerî bir yönetime geri dönme ihtimaline fazla olasılık vermemiştir; fakat aynı zamanda askerî gücün pek çok demokratik sistemde kullanıldığını hesaba katmakta başarısız olmuşlardır. İslâmi siyasi aktivizmin yükselişinden beri askerî gücün büyük ölçüde farklı şekillere büründüğü Türkiye gibi bir bağlamda ne olup bittiğini ampirik olarak daha iyi kavramaya ihtiyaç vardır.

Bu bölümün amaçları açısından basit bir ayrım yapmak gerekirse ordunun toplumla kurduğu ilişki –TSK'nın yasal yetkileri ile *de facto* rollerinin hiçbir durumda uyuşmadığını akılda tutarak– iki temel düzeyde değerlendirilebilir: Birinci düzey, siyasî karar verme sürecindeki resmî rolü kapsamakta-

1 Menderes Çınar, "The Justice and Development Party and the Kemalist Establishment", *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party* içinde, der. Ümit Cizre, Routledge, New York, 2008, s. 113-120.

dır. Bu başlık, Türk demokrasisinin kendi sorunlu doğasını ele alır ve bu çalışmanın kesin sınırlarının arkasındaki önemli bir soruyu gündeme getirir: Sivil bir hükümet ordusunu nasıl kontrol altına alır? İkinci düzeyde ise ordunun toplumsal platformlar, gruplar ve hareketler yaratma, şekillendirme veya mobilize etme yöntemleri yer alır. Bu durumda başarı, siyasî kültür ve halkın ahlâkî tahayyülü üzerinde yasal ve yasa dışı, tutarlı ve tutarsız politikalar aracılığıyla tecrübe edilmiş önemli bir kaldıraç gücü ve kontrol gerektirir. Bu ikinci düzey, bu bölüm açısından referans eksenidir.

ASKER-TOPLUM İLİŞKİSİNDE TARİHÎ EĞİLİMLER VE SORUNLAR

İktidar partisi AK Parti ile devletin resmî bir anlatısı olarak karşımıza çıkan laik Türk ordusu arasında süregiden çatışmanın kalbindeki modernleşme ve laikleşmeye –rejimin kurucusu Atatürk'ten (1881-1938) sonra– Kemalizm vekâlet etmiştir. Sağduyulu bir bakış açısı, bugünkü gerilimleri kaçınılmaz olsa da normal ve Türkiye'nin laik geleneğini ve İslâmcı muhafazakârlığa karşı yerleşik muhalefeti siyaseten koruyan son savunma hattı olarak ele alır. Böyle bir bakış açısından bakıldığında; geçen 20 yıl boyunca İslâm'ın siyasi tezahürlerine yönelik geleneksel devlet yaklaşımının güçlükle değiştiği gözlenmektedir.

Bu bölüm, bunun aslında önemli ölçüde değiştiğini ve bunun için toplumun adeta savaş alanı haline geldiğini ileri sürmektedir. Burada laik düzen ile iktidar partisi arasındaki belirgin hizipleşme kabul edilir; fakat böyle bir hizipleşmenin doğal veya kaçınılmaz görülmesi söz konusu değildir. AK Parti'ye karşı yarışan laik cumhuriyetçi ideoloji ile çağdaş Türk siyasî manzarasının tipik bir tasviri, "devlet merkezli bir milliyetçiliğin Türkçe söylemi içerisinde"[2] birleşmiş olan her iki taraf arasındaki gerçek diyalektik ilişkiyi tehlikeli bir şekilde gizlemektedir. Daha da önemlisi laik devlet, –İslâmi siyasi aktivizm ile değişmez bir çatışma stratejisini sürdürmekten uzak– tarihi olarak müzakere konusu olmuş, uzlaşmaya varmanın yollarını aramış ve hatta pozisyonunu İslâmi terminolojiyi resmî söylem içine katma yönünde değiştirmiştir.[3]

---

2 Yael Navarro-Yashin, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2002, s. 58.

3 Ümit Cizre, "Parameters and Strategies of Islam - State Interaction in Republican Turkey", *International Journal of Middle Eastern Studies* 28, 1996, s. 231-251.

Erken Dönemde Ordunun Rolü

Türkiye Cumhuriyeti'nin 1920'lerdeki ilk yıllarına Türk devriminin lideri olan Atatürk'ün ve eski subaylardan oluşan küçük bir siyasî kadronun önderliğindeki Cumhuriyet Halk Partisi'nin tek parti yönetimi damgasını vurmuştur. Atatürk, bağımsızlık sonrasında iktidarın yapılandırılması için ordunun desteğine gerek kalmayınca rekabet ortamı doğuracak bir meydan okumayı önlemek amacıyla ordunun siyaset ile doğrudan ilişkisini kasıtlı olarak engellemiştir.[4]

Buradaki kritik nokta, kentsel bölgelerden daha geri kalmış ve geleneğe bağlı, sosyal ve kültürel reform ihtiyacının çok fazla olduğu kabul edilen "kırsalı modernleştirme" yolunda TSK'ya verilmiş olan sınırlı roldür. Ancak, J. C. Hurewitz'in Ortadoğu ordularının sosyal değişimdeki rolü ile ilgili kaynak kitabında (Fredick W. Frey'in 1950'lerdeki kırsal tutumlar ile ilgili çığır açan çalışmasına dayanmaktadır), TSK'nın kırsal alanlardaki katkısının daha önceleri düşünüldüğünden çok daha az olduğu tartışılmaktadır.[5] Ordunun toplumdaki rolünü denetim altında tutmak, devlet açısından bilinçli bir çabaya işaret etsin veya etmesin; ordunun, devrim sonrası ülkelerde daha tipik olan popülist bir milli güç gibi hareket edemediği açıkça görülmektedir. Bu kifayetsizlik, hem Osmanlı devlet idaresi geleneğinden miras kalan hem de yeni rejim tarafından vurgulanan cumhuriyetçi elit ve kitleler arasındaki mesafe ile Türk devrimi açısından bir "aktif popüler ivme" eksikliği olarak görülebilir.[6] Yine de erken Cumhuriyet'in eğitim çalışmalarının öncelikli odak noktası, yeni bir siyasî kültür için halkın harekete geçirilmesi ve güç ilişkilerinin, kurumların ve liderlerin yeniden tanımlanması olmuştur. Bununla beraber Kemalist liderlerin, laik reformlara karşı dinî bir reaksiyon doğması durumunda silahlı kuvvetlerin kendi halkına karşı silah kullanıp kullanmayacağı ve sivil güçlerin böyle bir durumu yönetmek için kapasitelerinin üzerine çıkıp çıkamayacağı gibi daha önce açığa vurulmamış bir düşünceyi akıllarında tutması gerekmiştir.

Ordunun kendi amaçları ve Cumhuriyet'in değerleri için kitlelerin asimile edilmesini savunan "medenileştirme rolünün" o tarihten itibaren çeşitli şekillerde devam ettiği kesin bir şekilde söylenebilir. Örneğin askerler, yalnızca iyi birer savaşçı olarak değil modern yaşamın sosyal ve kültürel kodları da

4 Daniel Lerner ve Richard O. Robinson, "Swords and Ploughshares - the Turkish Army as a Modernizing Force, 1960-61", *World Politics* 13, 1960, s. 21.

5 J. C. Hurewitz, *Middle East Politics: The Military Dimension*, Praeger, Londra, 1969, s. 431.

6 Perry Anderson, "Kemalism", *London Review of Books*, 11 Eylül 2008.

düşünülerek eğitilmiştir. Fakat 1950'den sonraki çok partili yıllarda hız kazanan kapitalizm ve demokrasi ile birlikte ordunun medenileştirme fonksiyonu, kamusal alanda modernize olmuş diğer güçlerin, kurumların ve kuruluşların yaygınlaşmasıyla yerinden edilmiştir.[7] Ordunun zaten oldukça sınırlı olan sosyal rolünün aslında zamanla daha da azaldığı söylenebilir.

Büyük Paradoks

1997'deki askerî müdahale öncesinde ordu; 1960, 1971 ve 1980'de üç kez siyasî yönetimi ele geçirmiştir. Sol ve sağın radikalleştiği ve peş peşe gelen anarşi ve şiddetin 1971 ve 1980 müdahalelerine yol açtığı sırada yüksek komutadakiler, niteliksel olarak, 1960'ta olduğundan farklı şekillerde sol-sağ kutuplaşmasını hedef almıştır. Daha sonra hazırlanan 1961 Anayasası, çok partili bir sistem mekanizması ve hukukun üstünlüğünü destekleyen sağlam kurumlar oluşturarak meclis çoğunluğuna denge ve fren sistemini getirmiştir. Buna karşın 1971 ve 1980 müdahaleleri, siyasetin ve toplumun yapısına bağnaz ve muhafazakâr değerler yerleştirmek için daha istekli olmuş ve merkezi, kısıtlayıcı bir yapılanma için çaba harcamıştır. Çok partili dönemde ordunun siyasete dahil olma hazırlığı Kemalizm savunması ile ilişkilendirilebileceği gibi ordunun gerileyen siyasi gücü ve sosyal statüsü ile de bağlantılıdır.

Yüksek komuta, böylesi özel durumların her biri hakkında halkın gözünde meşruiyet sağlanmasında ciddi sorunlarla karşılaşmıştır; her durumda ordu, işlevsiz sivil siyaset ve siyasetçiler tarafından oluşturulduğunu iddia ettiği bir boşluğa adım atmıştır. Bazı araştırmalara göre 1980 darbesinin kamuoyunda kabul görmesinin, darbe lideri Orgeneral Kenan Evren'in "geleneksel ve modern özelliklerin her ikisini de birleştiriyor gibi gözüken ortalama bir Türk lideri imajı"[8] ile –yani bir taraftan yüksek bir Osmanlı geleneği ve deneyimli otorite, diğer taraftan da toplumun tanımlayabildiği mutlakiyetçi fakat aydınlanmış cumhuriyetçi bir figür ile– uyumlu olmasıyla ilişkilendirilebilir. Kabul edelim ki; 1980 sonrasında ordunun önde gelenleri açısından "yüce ve bilge" ifadeleri çok abartılıdır; böyle bir bakış açısı, olağanüstü ve nedeni anlaşılamayan koşullarda kamuoyu ile bir bağ kurmak için gerçekle çok az ilgisi olan nitelikleri hatırlatan oldukça sıradan bir liderin bile bu tür mirasları nasıl kullanabileceğini açıklar.

7 Ordunun modernleştirici rolü hakkında kapsamlı bir açıklama için bkz. Serdar Şen, *Geçmişten Geleceğe Ordu*, Alan Yayıncılık, Istanbul, 2000.

8 Kemal Karpat, "Military Interventions: Army Civilian Relations in Turkey Before and After 1980", *State Democracy and the Military in the 1980s* içinde, der. Ahmet Evin ve Metin Heper, de Gruyter, Berlin, 1988, s. 156.

Bu tanımlama ilginç ve yararlı olduğu halde Türkiye'nin asker-sivil ilişkilerindeki açıklanamayan kalıcı paradoks olduğu gibi durmaktadır: Belli başlı iktidar partilerini tayin etmek veya bertaraf etmek ölçüsünde siyasi iradelerini defalarca kötüye kullanmış olan ordu liderleri, müdahale sonrasındaki seçimlerde kendilerini sürekli olarak seçmenlerin tercihlerinin ordununkinden farklı olduğu bir durumda bulmuşlardır. Paradoksu derinleştiren bir şekilde Türk seçmeni bu kez de devleti ve toplumu yeniden şekillendirmeye yönelik yüksek komuta projelerine büyük destek vermiştir – 1960 ve 1980 müdahalelerinden sonraki anayasal referandum için verilen geniş çaplı desteğin de gösterdiği gibi. Ancak yasal çerçevelerin yeniden düzenlenmesini ve siyasî mühendislik önlemlerini desteklemek; ordunun partiler, liderler ve Türkiye'deki yönetim süreçlerine dair seçimlerini de desteklemeyi gerektirmemiştir. Aksine askerî müdahale sonrasındaki seçimlerde kitlelerin çok partili bir yapıyı tercih etmesi ve TSK tarafından tasfiye edilmiş liderlere yeniden hayat vermesi öngörülebilir bir model halini almıştır.

Popüler siyasî irade ile ordu kurumunun kendi "Türkiye konseptini" empoze etme girişimleri arasındaki iz bırakan bir parçalanma, çağdaş Türkiye siyasetinin ayırt edici özelliklerinden biri olmuştur. Sonuç olarak askerî bürokrasi, Soğuk Savaş dönemindeki kentleşme ve sanayileşmenin bir ürünü olarak ortaya çıkmış olan İslâm dostu yeni bir kapitalist elitin yükselişini önleyememiştir. Aslında Türkiye daha önce yasaklanmış İslâmi bir partinin küllerinden doğan bir iktidar partisi ile yeni milenyuma girdiğinde Türk ordusunun gücünün sınırları da ortaya çıkarılmıştır; bu iktidar partisi, 2007 seçimlerinde oyların yaklaşık olarak % 50'sini, yani kendisinden sonraki en büyük rakip partinin iki katı kadar daha fazla oy almıştır.

Bu büyük zaferin ardından henüz bir yıldan az zaman geçmişken 14 Mart 2008'de partinin kapatılması için başsavcı tarafından Anayasa Mahkemesi'nde bir dava açılmıştır. Laik bloğun oyuncuları, "büyük paradokstan" ders çıkarmakta başarısız olmuştur. Siyasî dinamikler, kurumun mantık veya iradesine itaat etmeyi gerektirmez; bu kapatma davası daima partinin yenilenen ve güçlenen varislerinin yükselişine, aynı derecede nahoş bir yapılanmaya sebep olur, böylece seçmen desteğinin daha elverişli platformlara aktarılması yönündeki girişimleri de boşa çıkarır. Geçmişte olanları doğru okumaya ve geleceği şekillendirmeye dair bu yetersizlik, askerî müdahalelerin niyetleri ve sonuçları arasındaki uçurumun altını çizmeyi kolaylaştırır.

Siyasal süreçte güven kaybetmiş, gelecekleri hakkında korku ve güvensizliğe kapılmış tamamlanmamış olsa da disiplinli, düzenli ve askerî kontrol

altındaki bir demokrasiyi tercih eden bireyler vasıtasıyla ordunun Türkiye'deki imajı hakkında toplumun geniş sektörlerindeki kararsızlık "tercih çarpıtmasının"[9] bir versiyonu olarak anlaşılabilir. Türk halkı, ordunun politikaları ve görüşleri hakkında ve özellikle güneydoğuda devam eden savaşın kayıplarına yönelik negatif duygular barındırdığı halde Silahlı Kuvvetler ile ilgili sembolik bir pozitif kavrama sahip çıkar. Sonuç, Türk milliyetçiliğinin doğasındaki daha geniş bir paradoks ve ulusal kimliğin inşa edilmiş olan doğasının istenmeyen bir neticesidir: Vatandaşlar, vatan uğruna ölmenin en uç tezahür olarak anlaşıldığı milliyetçi bir söylemi olabildiğince devam ettirmek üzere eğitilmiş ve toplumsallaştırılmıştır; ancak aynı vatandaşların günlük kişisel tutum düzeyindeki odak noktaları, vatansever fedakârlıktan uzaklaşarak devlet tarafından belirlenmiş kanunların, normların ve kodların eleştirisine doğru yön değiştirir.

Muhafazakâr-Dinî Eğitimin Sorunları ve Zorunlu Askerlik

TSK'nın her müdahale sonrasında kışlasına döndüğü zaman kendisini daima daha az miktarda müttefikle beraber ve toplumdaki herhangi bir partinin veya çıkar grubunun desteğinden yoksun kalmış bulması Türkiye'de ordu-toplum ilişkilerinin yerleşik bir hakikatidir.[10] Ordu yüksek komutası, 1980 müdahalesinin ardından siyasi yeniden yapılanma süreci boyunca milleti komünizme karşı yeniden birleştirmeye yönelik bir girişim halinde olmuştur. Okul kitaplarındaki dinî ve askerî söyleme yönelik revizyonun da dahil olduğu bir dizi düzenleme ve eğitim sistemine doğrudan müdahale toplum ile ordunun kurumsal bağlarını güçlendirmiştir.[11] Sam Kaplan, okul müfredatı ve dönemin pedagojik politikaları ile ilgili detaylı bir analizde ilginç bir sonuca varır; dinî eğitim veren okul sayısının arttığı ve laik eğitim veren okul sisteminde "daha fazla din eğitiminin" söz konusu olduğu dönemde Türk öğrenciler için İslâm kavramı homojenize edilmeye çalışılmıştır – kavramın militarize edilmeye çalışılması da aynı derecede önemlidir.[12] Türk askerini "milletin dindar bir savunucusu" olarak askerlik hizmetini de kutsal bir görev olarak tasvir eden ders kitapları vasıtasıyla[13] gelecek kuşaklar, "primordiyal bir ordu ruhunu bütün Türklere

9 Buradaki ana fikir, "özel" tercihler ile bunların "kamusal" ifadeleri arasındaki ayrımdır. "Tercih çarpıtması" kavramı için bkz. Timur Kuran, *Private Truths and Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995.

10 Karpat, "Military Interventions", s. 148-149.

11 Sam Kaplan, *The Pedagogical State: Education and the Politics of National Culture in Post-1980 Turkey*, Stanford University Press, Stanford, California, 2006, s. 187.

12 *A.g.e.*, s. 191.

13 *A.g.e.*, s. 187.

mahsus olarak hayal etmeye ve tanımlamaya"[14] özendirilmiştir. "Türk-İslâm" sentezini destekleyenler ile ordunun işbirliği, dönemin dikkat çekici bir özelliği olduğu gibi daha fazla disiplin ve itaat gerektiren yeni bir ekonomik modelin meşruiyetini sağlamlaştırmak amacıyla muhafazakâr-dindar alt kültürün desteğini aramaya yönelik pragmatik bir strateji olarak anlaşılabilir.[15] Bu tür stratejiler, askerî değerlere saygıyı pekiştirmek ve devam ettirmek amacıyla Türkiye'deki İslâmi düşünce okulu ile uyum ve uzlaşma aramaya yönelik bir girişimden ziyade dini araçsallaştırmaya yönelik bir girişime işaret eder. Aslında, 1997 müdahalesi sonrasındaki dönemde kartların bir kez daha karılmasıyla beraber bu stratejiler ayrımcı bir yaklaşım lehine ters yüz edilmiştir.

Buna ilaveten, daha önce açıklanmış olan ordunun "medenileştirme misyonu", 20 yaşına gelmiş tüm erkek vatandaşların sadece askerî alanda değil aynı zamanda modern yaşamın sosyal ve kültürel kodları ile ilgili olarak da görevlendirilmesi ve eğitilmesi anlamına gelen zorunlu askerlik hizmeti şeklinde devam etmiştir. Türkiye'deki zorunlu askerlik sistemi, özel tarihi koşullardan kaynaklanmaktadır; bu koşullar, özellikle Soğuk Savaş boyunca Türkiye'nin Sovyetler Birliği ve Batılı İttifak (Türkiye'nin de bir üyesi olduğu) arasında bir tampon devlet olarak kullanıldığı sırada geniş bir askerî güç (NATO içinde ABD'den sonra ikinci)[16] sağlamak için tasarlanmış siyasi bir tercihi içermektedir. 1990'larda Kürt gruplar ve düzenli ordu arasındaki iç savaşın tırmanmasıyla beraber yüksek komuta açısından –insan gücü ile ilgili olarak– zorunlu askerlik çok ihtiyaç duyulan bir kaynak haline gelmiştir. Zorunlu askerlik, sivil-asker gerginliklerini çözmede halen başarılı olamamıştır. Bilakis bu yüzyılın ilk yıllarında artış gösteren askerî kayıplar, Kürt ayrılıkçılarına karşı mücadele eden ordunun motivasyonu ve stratejileri ile ilgili birçok sorgulamaya neden olmuştur.

Eğer daha önce bahsi geçen "tercih çarpıtması" açıklaması doğru ise; zorunlu askerlik sonucunda toplum bir yandan orduya yönelik saygı ve sadakatini gösterir (mesela; askere uğurlama kutlamalarıyla), öte yandan orduyu tenkit eder (Güneydoğu'daki savaşta sadece sosyo-ekonomik olarak dezavantajlı gençlerin askere alınması ve öldürülmesinin adaletli olup olmadığını sorgularken).

---

14 *A.g.e.*, s. 182.

15 Ümit Cizre ve Erinç Yeldan, "Politics, Society, and Financial Liberalization: Turkey in the 1990s", *Development and Change* 31, 2000, s. 481-508.

16 Lale Sariibrahimoğlu, "Turkish Armed Forces", Ümit Cizre, der., *Democratic Oversight and Reform of the Security Sector in Turkey* içinde, Geneva Center for the Democratic Control of Armed Forces, Zürih, 2007, s. 78.

Ordunun Siyaset Üstü Konumu ve "Devlet Baba" ile İlgili Sorunlar

Açıkça görülmektedir ki; askerî elit ve halkın önemli bir kesimi arasındaki çözümlenmemiş gerilimlerin bir kaynağı, siyasi ve anayasal mühendisliğin boyutunun, devam etmekte olan sosyal değişimin otonom ve durdurulamaz güçlerine karşı hedeflenen kurumsal müdahale için yeterli derecede sosyo-politik destek üretemeyeceği yönündeki temel gerçekliğin daha önce kavranamamış olmasıdır. Çatışmaya ve değişime yön veren gerçek dinamiklerin toplumsal ve siyasi dinamikler olduğunu anlamaya gönülsüz olan askerî bürokrasi, kendi siyasî gündemlerine girişen sosyal güçlerin, hareketlerin ve kurumların amacını, değerini ve faydaları tarihi olarak azımsamıştır.

Kendi pro-aktif rolünü kalıcı ve meşru hale getirmeye yönelik bir teşebbüste bulunan ordu, "milletin" ve toplumun tamamını temsil ederek kendini belli çıkarlar "üzerinde" bir varlık olarak tanımlamaktadır. Böylece Türkiye'deki ordu-toplum ilişkileri, devlet-toplum ilişkisi kategorisinde sınıflandırılmaktadır ve orduya dair kurumsal ve siyasi önyargı, "devlet çıkarı" dahilinde askerî kurumun olmayı düşündüğünün lehinde çarpıtılmaktadır. Ordunun kendisini –devlet alanı içerisinde Kemalist düzenin garantörü gibi hareket eden "tarafsız" bir oyuncu olarak– toplumun "üzerinde" algılaması ve tanımlaması, silahlı kuvvetlere potansiyel ve (onun görüşünde) meşru şekilde toplum hayatını hem normatif hem de kurumsal olarak değiştirmek için önemli bir gerekçe temin etmektedir.

Fakat ordu, böyle bir pro-aktif muhafız rol için ciddi engeller ile karşı karşıyadır. Ordunun misyonuna dair bilgilendirme toplumsal, ekonomik ve askerî güçler arasındaki herhangi bir "siyasi" aracılığa muhalefet eden anti-politik gerekçelendirme yönünde ideolojik bir eğilimdir.[17] Bir demokrasideki siyaset ideolojisi, topluma duyarlılıktan ziyade siyasi bir sorumluluk ve rasyonellik meselesi olarak ordu zorunluluğuna dair bir anlayışı yansıtmaktadır.[18] Bu anlayış doğrultusunda ilerleme fikri düzene tabi, taraflar arasındaki çatışma kazananı olmayan bir durum, eleştiri ve muhalefet ise rejimin ilkelerine yönelik tehditler olarak algılanmaktadır. Ferasetli bir gözlemciye göre:

---

17 Ümit Cizre, "Ideology, Context, and Interest: The Turkish Military", Reşat Kasaba, der., *The Cambridge History of Turkey*, cilt 4, *Turkey in the Modern World* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s. 306.

18 Metin Heper, "The Strong State as a Problem for the Consolidation of Democracy: Turkey and Germany Compared", *Comparative Political Studies* 25, 1992, s. 170.

> Siyasi olarak önceden tanımlanmış yukarıdan siyasetin ortak yararının savunucusu ve taşıyıcısı olarak [TSK'nın] güç pozisyonu, siyasetin belirleyicisi olarak toplumsal gelişmeleri anlamada ilgisiz olma eğilimi ile sonuçlanan anti-siyasi bir temel üzerine kurulmuştur. Bunun sebebi, Gadamer'in doğru bilginin bir kimlik değeri olduğuna ilişkin iddiasının da gösterdiği üzere; sosyal gelişmeler anlayışının aktörlerin güç pozisyonları üzerinde etkisi olduğu gibi birinin siyasi kimliğini ve böylece güce yaklaşımını dönüştürmeye yönelik potansiyelinin de olmasıdır. Bu nedenle laik düzen, ne AKP ne de üretilmiş ve iktidara getirilmiş toplumsal dinamikleri anlamaz. ... Aksine, rasyonel kararlar veren ve böylece örneğin rasyonel olan seçim sonuçlarını reddeden sıradan insanların kapasiteleri hakkında bir şüpheyi gözler önüne serer.[19]

Beyan edilen bu "siyaset üstü" pozisyon ile ilgili olarak askerî bürokrasi, kendisini genellikle bir "devlet baba" retoriği içinde tanımlamıştır. TSK bu rol ile uyum sağlayarak topluma dostça davranmaya yönelik bir isteksizlik ve tüm ilişkiyi resmileştirme eğilimiyle damgalanmış bir tutumu tarihî olarak sürdürmüştür; nitekim doğal koşullar ve nüfusun niteliklerinden uzak elitist bir tavrı devam ettirmiştir. Yine de "baba" kavramı, TSK'nın toplum ile gerçek bağlar geliştirmeye dair başarısızlığında etkili olmuştur: Yüksek komuta, müdahaleci rolünü sıradan insanlar arasından doğup kendi değerleri ve inanç kalıplarını paylaşarak değil ataerkil bir zemin üzerinde konumlanıp hesap verme zorunluluğu olmadan ve nüfusu kontrol etme, yönlendirme ve mobilize etme kapasitesi aracılığıyla meşrulaştırmıştır.

Popülizm ve Laiklik Sorunları

Türkiye'deki sivil-asker ilişkilerine dair herhangi bir tartışma, "halkçılık" kavramını Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinin ve Türk demokrasisinin önemli bir bileşeni olarak ele almalıdır. Bu kavram, farklı zamanlarda farklı anlamlar ifade etmiş olsa da[20] Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1931'deki programı, halkçılığın elitist bir türünü, "halk için, halkla birlikte olsun veya olmasın" şeklinde özetlenebilecek bir türünü yansıtmıştır."[21] Başka bir deyişle, Türk ordusunun

---

19 Menderes Çınar, "The Justice and Development Party as a Catalyzer of the Secular Regime in Turkey", Kennedy School of Government, Kokkalis Programı'nda sunulmuş makale, Harvard University, Cambridge, Mass., 5 Şubat 2009, s. 13.

20 Örneğin bkz. Ali Kazancıgil, "The Ottoman-Turkish State and Kemalism", *Atatürk: Founder of a Modern State*, der. Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun, Hurst, Londra, 1997, s. 51 ve Paul Dumont, "The Origins of Kemalist Ideology", *Atatürk and the Modernization of Turkey* içinde, der. Jacob Landau, Westview, Boulder, Colorado, 1984, s. 30.

21 Kazancıgil, "Ottoman-Turkish State and Kemalism", s. 51.

hem genel nüfustan hem de siyasi sınıftan özerkliği, sadece toplumun bu unsurları ile yapısal bağlarının eksikliğinin bir sonucu değildir; bu, halkı aydınlanmamış ve irrasyonel gören ve halkın çıkarcı, beceriksiz, ileriyi göremeyen ve aç gözlü politikacılar tarafından manipülasyona eğilimli olduğunu düşünerek ona tepeden bakan bir halkçılık anlayışından ileri gelmektedir. Bu anlayış subaylar arasında daha az demokratik olan bir ideolojiyi telkin ederek demokratik sivil gözetime ciddi bir şekilde engel olan askerî eğitim ile güçlendirilmiştir. Küreselleşme, Türkiye'de kişisel ve ulusal kimliğe dair daha az devlet merkezli ve daha fazla parçalanmış anlayışların ortaya çıkmasına yol açtığında; elitizmin toplumu küçümsemesi, ahlâkî ve siyasi olarak daha az sürdürülebilir bir hale gelmiştir. Fakat subaylar arasında, tamamen entegre olmuş bir millet ve toplum vizyonu hâkim olmaya devam etmiştir. Bu bakış açısına göre toplum devlet tarafından homojen ve tek tip bir hale dönüştürülebilir ve böylece sosyal, ekonomik ve kültürel çoğulculuğu sona erebilir.

Askerî sosyoloji alanında çalışan Alfred Stepan'ın Latin Amerika ile ilgili çığır açan çalışmalarından birinde ifade ettiği üzere; sıradan vatandaşları, sivil siyasetçileri ve demokratik siyaseti karalayan "toplum ve siyaset ile ilgili organik ve korporatist bir bakış"[22] orduların çoğu tarafından siyasi bir rol ile beraber paylaşılıyor gibi gözükmektedir. Türkiye'de bu zihniyet, askerî bürokrasinin önayak olmasıyla siyasi hayatı "geleneksel doğrultudaki" kitleler ve "modernleşme taraftarı laik bir elit" arasındaki ikileme indirgemektedir. Çöken toplum ve bir kamp içindeki millet, subayların çevrelerindeki dünyayı modern/geleneksel ve laik/anti-laik gibi basit zıtlıklar içinde görmelerine neden olarak "siyasi ve sosyal alan içerisindeki derin çelişkileri ve bölünmeleri gizlemektedir."[23]

Ordunun siyasi yaklaşımı ve İslâmi aktivizme yönelik politikasında laiklik söylemi önemli bir yere sahiptir.[24] Türk laikliğinin yörüngesi, Batı tarzı modernleşmenin kazandığı "farklı anlamlar" ve yaşadığı "beklenmedik yoğunluklara" bir örnektir.[25] "Laiklik, modernitenin bir fetişi olduğu zaman

---

22 Alfred Stepan, *The State and Society: Peru in Comparative Perspective*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1978, s. 26-45.

23 Cizre, "Ideology, Context, and Interest", s. 301-332.

24 Türkiye'ye özgü "laiklik" anlayışıyla ilgili yanlış anlamaların düzeltilmesi hakkında bkz. Ahmet T. Kuru, "Secularism in Turkey: Myths and Realities", *Insight Turkey* 10, 2008, s. 101-110. José Casanova'nın "seküler alanların dini kurumlar ve normlardan ayırımı" şeklindeki laikleştirme paradigması da Türkiye örneğine uygundur. *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, s. 211.

25 Nilüfer Göle, "Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries", *Public Culture* 14, 2002, s. 184.

laik aşırılıktan söz etmek mümkündür."[26] Türk laikliğinin bu "aşırı" doğası, devletçi elitin toplum ve İslâm görüşü üzerinde etkiye sahiptir – dinin toplumsal ve siyasi hayatın tamamına sızmasıyla beraber ikisini ayrılmaz bir şekilde bağlanmış olarak konumlandırır.[27] Kamu yaşamında İslâm'ın uzun ömürlü bir "mesele" olarak görüldüğü temelde Cumhuriyetçi elit, "zımni, üstü kapalı sınırların ve laik kamusal alanın damgalayıcı, dışlayıcı iktidar yapısının" tesisini savunur.[28]

Zira Türk ordusundaki subayların karakteristik kanaatleri şunlardır: Laiklik kesin bir şekilde bir ölüm kalım meselesi olarak anlaşılır ve bütün bir bürokrasi tarafından dinin yerini tutan bir şekilde ele alınır;[29] modernleşme süreci ise bireylerin gelenek ile İslâm'ın prangalarından kurtulması için tek yoldur. Laik anlatı, Batı uygarlığına yetişmenin ve cumhuriyet değerlerine uygun olarak iyi bir yaşam sürmeye talip olan vatandaşlarına fırsat tanımanın tek aracı olarak aşırı merkezileşmiş bir eğitim sistemi ve müfredatı içerisindeki fetişist bir inancı içermektedir. Bununla beraber Perry Anderson, parlak bir şekilde; "dinin ulustan hiçbir zaman koparılmadığını ve bunun yerine zımni bir tanım haline getirildiğini"[30] ortaya koymuştur.

TOPLUMSAL KONTROLÜN BİR ARACI OLARAK GÜVENLİĞİN YENİDEN İCADI: 28 ŞUBAT SÜRECİ

Milli Güvenlik Konseyi'nin İslâmcı Refah Partisi (RP) önderliğinde kurulan koalisyon hükümeti üzerinde oluşturduğu baskı ile Türkiye'nin "İslâmlaşmasına" bir son vermeye çalıştığı sırada 28 Şubat 1997, Kemalist çizgileri haklı bulan Türkiye'nin siyasî manzarasını değiştirmek adına yeni bir askerî planın başlangıcını işaret etmektedir. 1997 müdahalesi sonrasında "28 Şubat süreci" ifadesi, "yalnızca MGK kararlarının ileriye dönük imalarına değil; aynı zamanda laik düzenleme tamamlanana kadar normal siyasetin askıya alınmasına da işaret etmiştir. Bu süreç, kamu politikası formülasyonunu ve devlet ile toplum arasındaki ilişkiyi derinden değiştirmiştir. Halihazırda Türkiye siyasetinin başlıca hiçbir unsuru, 28 Şubat sürecine referans vermeksizin anlaşılamaz."[31]

---

26 *A.g.e.*
27 Niyazi Berkes, "Historical Background of Turkish Secularism", *Islam and the West* içinde, der. Richard N. Frye, Mouton, The Hague, 1957, s. 45.
28 Göle, "Islam in Public", s. 178.
29 Anderson, "Kemalism."
30 *A.g.e.*
31 Ümit Cizre ve Menderes Çınar, "Turkey 2002: Kemalism, Islamism, and Politics in the Light of the February 28 Process", *South Atlantic Quarterly* 102, 2003, s. 370.

Ortaya çıkan yeni bağlamda TSK'nın topluma dair ilk önceliği, "laiklik" ile ilgili kendi fikirlerini takip eden öngörülebilirliği garantiye almak olmuştur. Bunu yapmak için ordu, Kemalist ideallere ve kurallara yönelik ideolojik bir uyanış aracılığıyla ve İslâm yanlısı RP'nin yükselen gücüne karşı bir konsensüse öncülük ederek toplumsal düşünce ve davranışın yeniden yapılandırılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu yeni strateji iki bileşen içermektedir. Birincisi, toplumu izleme, güvenli hale getirme ve militarize etmeye yönelik bir projedir: 29 Nisan 1997'de, Genelkurmay Başkanlığı, ülkenin milli savunma kavramına yönelik olarak ayrılıkçı Kürt hareketi ve İslâmi aktivizm biçimlerini Türk Devleti'nin karakteri için birer iç tehdit unsuru olarak ilan eden ve rejimin güvenli hale getirilmesini daha fazla vurgulayan radikal bir değişiklik kaydetmiştir.[32] Bu doğrultuda oluşturulan en tartışmalı yeni yapılardan biri; tüm birliklerdeki subaylara politikacılar, aydınlar, akademisyenler ve bürokratların siyasî yönelimleri hakkında bilgi toplama görevinin verildiği Batı Çalışma Grubu (BÇG) idi. Bu grubun bazı istihbarat yetkilileri son derecede kuralsızdı: Örneğin; kendi toplulukları içindeki "İslâmcıların" rapor edilmesi için subay ailelerine başvurulacaktı.[33]

Genel stratejinin ikinci bileşeni, 1980 sonrası "pedagojik devlet" metodolojisini takip etmiştir:

> Bütün ilk ve orta öğretim okul müfredatı, hem laik tarih hem de cumhuriyetin karakteri ve siyasal İslâm ile ayrılıkçı hareketlerin yarattığı yeni güvenlik tehditlerini vurgulayacak şekilde tekrar değiştirilmiştir. Atatürkçülük hakkındaki öğretiler, okulların her kademesinde ve her türünde öğretilen tüm dersleri kapsayacak şekilde genişletilmiştir. İmam-Hatipler için orta öğretim okul sistemi bir kenara atılmış ve sekiz yıllık zorunlu eğitim sistemi başlatılmıştır. O zamandan beri, üniversite rektörlerinin atamaları

32 Ümit Cizre, "Demythologizing the National Security Concept: The Case of Turkey", *Middle East Journal* 57, 2003, s. 213-229.

33 Fikret Bila, "Batı Çalışma Grubu", *Milliyet*, 12 Temmuz 1997 ve "İşte Tartışılan Belgeler", *Milliyet*, 11 Temmuz 1997. "İslamcılara" ait ticari işletmelerin müşterisi olmamaları için halkı uyarmak da bir süre için BÇG müdahaleleri kapsamındaydı. Ayrıca üniversitelerdeki irtica ile ilgili bir rapor hazırlanmış ve 29 Nisan 1998'deki toplantısında MGK'ya sunulmuştur. Bunu, benzer amaçlar için kurulan ek birimler izledi: Bir tanesi, görünüşte başbakana karşı sorumlu olan ama gerçekte MGK'yı tanıyan Başbakanlık Kriz Yönetim Merkezi idi. Bunun gibi başka bir birim, Başbakanlık Takip Kurulu (BTK), BÇG yerine kurulmuştu. MGK, Mart 2001'deki toplantısında, irticaya karşı mücadeleyi sonlandırmamak aksine hızlandırmak gerektiği konusunda bir rapor hazırlanmasına ve bunun BTK'ye sunulmasına karar verdi. Bkz. Murat Gürgen, "BTK: İrtica Bitmedi", *Radikal*, 31 Mart 2001. Milli İstihbarat Teşkilatı başbakana, polis istihbaratı da içişleri bakanına bağlı olduklarından, irticaî faaliyetlerle ilgili istihbarat raporlarına bu sivillerin daha müsamahakâr tutumları etki ediyordu. Bu nedenle generaller için BÇG daha güvenilir bir istihbarat kaynağı idi.

> açıkça Kemalistler arasından yapılmıştır. Kemalist ilkelerdeki oryantasyon programları, geriliğe karşı mücadele ve ulusal güvenlik meseleleri de bürokratlara ve imamlara kadar genişletilmiştir. Son olarak, askerî kurumlar ve personel, aktif olarak programları yönetmeye dahil edilmiştir. İslâmi partilerin kapatılmasını ve aktif siyaset yapan önemli politikacılarının yasaklanmasını da bu tedbirlere eklersek sürecin mimarlarının, önemli siyasetçileri hizaya getirmeyi amaçladığı açıktır – yani bu, hem orijinal Kemalist projenin yönetimini stabilize etme hem de homojen bir ulus ve toplum miti canlandırmaya yönelik ihtiyaç ile uyumludur.[34]

Buna karşın, 1980 ve 1983 arasındaki askerî yönetimin "neo-cumhuriyetçi" politikaları, komünist tehdide karşı ahlâkî bir temel sağlamak ve toplumsal dayanışma ve küresel kapitalizm karşısındaki sadâkati yeniden başlatmak amacıyla İslâmi değerleri, okul müfredatı ve kamusal söyleme dahil etmiştir. Bu politika, Türkiye'nin İslâm yanlısı güçleri ve kurumları arasındaki anlaşmayı da göz önünde bulundurmuştur. 1997 sonrası ordu-toplum etkileşiminin yeni modelinde, her nasılsa ordu, İslâmi olduğu bilinen bir söylem ve kimliğe kısmen yer veren ve modernliğin kapsamını biraz daha genişletmeye yönelik 1980 sonrasındaki girişimlerini değiştirmiş; milliyetçi projenin daha dar bir laik versiyonuna dönüş yapmıştır.

Bu yeni amaçlar doğrultusunda ordunun eğitim, istihbarat ve medya yoluyla günlük pratikler, değerler, tutumlar ve fikirler, istihbarat toplama ve medya mesajlarının yayılması düzeyinde topluma daha fazla sokulması gerekmiştir. Bu yeni yaklaşıma yönelik en önemli meydan okuma, ordunun geleneksel "siyaset üstü" pozisyonundan ayrılması gerekliliğinin siyasî konum ve imtiyazları hakkında bazı sorunlara yol açması olmuştur:

> Özellikle İslâmi medya içinde ordu, laik ve heteredoks Alevi mezhebi ile olduğu kadar Marksizm ve emperyalizm ile de ilişkili hale gelmiştir. Ordu içinde "Suriyeleşme" ve Marksist diktatörlük senaryoları öne sürülmüştür. Bir kurum olarak ordu ve komutanları arasında bir ayrım yapılmıştır. Daha önce hiçbir zaman meşruiyet sorgulaması söz konusu olmamışken sonraki eylemlerin meşruiyetine sert bir biçimde saldırılmıştır. Hatta bazıları tarafından ordunun siyasete bu şekildeki aktif katılımının profesyonel uyum açısından zararlı olabileceği görüşü ileri sürülmüştür.[35]

Askerî elitin bu yeni stratejileri, hem daha önceki hâkimiyet stratejisinin başarısızlığının bir sonucu hem de tutucu laik siyasi güçlere üstünlük sağ-

34 Cizre ve Çınar, "Turkey 2002", s. 312-313.
35 Menderes Çınar, "Rebuilding the Center: Mission Impossible," *Private View* 1-2, 1997, s. 75.

layan ve Türkiye'deki sosyal demokrat hareketin bir vekili olarak hareket ederek alt gelir düzeyindekilerin de desteğini alan İslâmcı RP'nin cumhuriyetçi güç bloğunu feci şekilde çökertmesine bir yanıttır. Ordu kurumu kendisini, sadece geniş ölçekte hükümeti kuran veya dağıtan makro seviyedeki önemli oyuncu olarak değil; aynı zamanda ulusal topluluğa odaklanan ve topluluğu Atatürk ilkeleri ile aynı doğrultuda yeniden ahlâkileştiren ve İslâm'ın toplumun kontrolünü ele geçirme tehdidine karşı topluluğu savunan mikro seviyedeki bir kültür aracı olarak görmüştür.

PEDAGOJİK DEVLETTEN "YARI-ASKERÎ SİVİL TOPLUM"A: 2002'DEN BERİ TSK

1990'larda iç güvenlik tehditlerinin patlaması, devlet destekli bir milliyetçiliği destekleyerek ve kendi adına daha proaktif bir dikkati onaylayarak ordunun hâkim rolünü arttırmıştır. Artan şekilde güvenlik üzerine odaklanmak fikirler, değerler, hassasiyetler ve kendilerini bu kentli, eğitimli ve Batılılaşmış grupların ötesinde "devletin çıkarları" ile beraber tanımlayan toplumun geniş kesimlerinin sembolleri ile gerçek bir bağlantıyı engellemiştir. Bununla tezat oluşturan bir şekilde AK Parti'nin seçim zaferleri, Türkiye'deki orta sınıflar arasında AK Parti iktidarının muazzam bir yükselişe geçtiğini işaret etmektedir: Türkiye'nin dindar-muhafazakâr ticarî sınıfları, orta sınıf yeni zenginleri olurken parti de bu yeni toplumsal gücün amblemi haline gelir. Gelişen özel sektördeki bu çalışanların, mavi yakalı ailelerle birlikte kırsal nüfusun, İstanbul ve diğer şehirlerin çevresindeki alt sınıf göçmen mahallelerinin çıkarlarını ifade etmekte olan AK Parti nedeniyle; ordu öncülüğündeki geleneksel laik elit toplumun ve siyasetin yukarıdan aşağıya düzenlenmesi açısından kendilerini dezavantajlı bir konumda bulmuşlardır.

Ordunun önceden olduğundan daha aktif bir şekilde halk desteğini mobilize etme stratejisinde, AK Parti ile "rekabet" algısı merkezî bir rol oynar: "Kendi modern İslâmi unsurlarını organize eden toplum merkezli kardeşlik ve inanca dayalı diğer ağlar, yani AK Parti'nin başlıca seçmenleri, bir yandan devlet destekli din ile yarışırken diğer yandan da hayatta kalmak ve yükselmek için gerekli olduğunda onunla iş birliği yaparlar."[36] Laik kesim, "cumhuriyetçi modernleşmenin (tutarlı değilse de) kalıcı bir dünyevî ve Batılı yaşam tarzı oluşturmadaki başarısından dolayı, radikal İslâmcılığın Tür-

36 Murat Somer, "Moderate Islam and Secularist Opposition in Turkey: Implications for the World, Muslims, and Secular Democracy", *Third World Quarterly* 28, 2007, s. 1277.

kiye'yi yönetme potansiyelinin çok az olduğunu anladığı halde;"[37] AK Parti'nin "ılımlı" İslâmi tarzına kesinlikle karşı çıkmaktadır çünkü bu, devletin kendi "ılımlı İslâm" tanımı ile rekabet etmektedir. Karşı çıkışları, "dindarlıklarını korurken daha laik ve böylece daha görünür"[38] hale gelmiş olan muhafazakâr-dindar AK Parti destekçilerine karşı laik elitlerin görülmemiş ölçüdeki hareketlenmesi hakkında aydınlatıcıdır. AK Parti taraftarı işadamlarının büyük medya şirketlerini elde etmesi ve 2007 seçimlerinde partinin meclis, hükümet ve cumhurbaşkanlığı güç troykasını güvence altına alması sebebiyle[39] elitlerin aciliyet ve alarm algısı, iki kamp arasındaki güç dengesinin değiştirilemez biçimde kaymış olduğuna dair yeni bir korku ile pekiştirilmiştir.

AK Parti'nin toplumsal destek ile ilgili karmaşık ağlarını ele alan analizler AK Parti liderlerinin günlük toplumsal pratiklere verdikleri öneme dikkat çekmektedirler:

> AK Parti liderleri, İslâm teorisyenleri değildir. İdeoloji onları ilgilendirmez. Onlar "günlük İslâm'ı" düzenlemekle ilgilenir: Alkol vergileri veya Peygamber'in doğum gününü kutlama edebiyatını okullarda yaygınlaştırmanın başka bir yolunu ararlar. Bu, devletin İslâmi bir gündem empoze etmesiyle ilgili bir mesele değildir; bunu görevlerinin bir parçası olarak gören alt düzey yetkililerin spontane eylemleri ile ilgili bir meselesidir. Bu, tahmin edilemeyen olasılıklarla beraber dinamik bir olgudur.[40]

Oysa bu literatürde göz ardı edilen; laik düzenin –"dışlama", "baskı", "sansür", "maskeleme", "gizleme" ve "ötekileştirme" yoluyla değil;[41] fakat laik korkuları ve endişeleri aralıksız olarak ve sesli bir şekilde projelendirme yoluyla– toplumsal gerçeklikler gibi günlük pratikler üretmeye bizzat katkıda bulunmasıdır. Kamu hayatı üzerinde bazı kısıtlamaların söz konusu olması ihtimali –örneğin, kadın-erkek ilişkileri, başörtüsü, zina, alkol ruhsatları ve Ramazan ayında oruç tutulması– ile ilgili korkular, "hakikatin etkilerini"[42] taşımaktadır; çünkü bu tür korkular, hükümet ve bu kısıtlamaların uygulanması konusunda hevesli "alt kademedeki yetkililer" için başlıca meselelerdir.

---

37 *A.g.e.*, s. 1277.

38 *A.g.e.*, s. 1278.

39 Niels Kadritzke, "Headscarves, Generals, and Turkish Democracy", *Le Monde diplomatique*, 1 Şubat 2008.

40 Şerif Mardin röportajı, *The Rise of Political Islam in Turkey* içinde, der. Angel Rabasa ve F. Stephen Larrabee, RAND, Santa Monica, California, 2008, s. 56.

41 Navarro-Yashin, *Faces of the State*, s. 31.

42 *A.g.e.*, s. 32.

Böylece laik korkular ve düşmanlıklar "kendini gerçekleştiren kehanetler"[43] haline gelir ve "korkulan başa gelir."[44]

Bu tür korkular, TSK'nın "cemaatleştirme" girişimlerini de motive etmiştir. Hem laik devlet kurumlarının hem de iktidar partisinin "cemaatleştirme" girişimlerine saplanmış olan 21. yüzyıl Türkiye siyasetinin özünü yakalayabilmiş ender akademisyenlerden biri olan Menderes Çınar, bir cemaat olarak AK Parti'nin laik devlet ile bu noktadaki benzerliğini vurgular: "Devletin bir cemaat gibi hareket etmesi Türk siyasetinin temel özelliği haline geldiğinden",[45] AK Parti'nin de cemaatleşme eğilimi ve böylelikle toplumsal kutuplaşma artmıştır.[46]

Devlet düzeyindeki makro siyasetten cemaatler ve günlük mikro pratiklere doğru şekillenen İslâmi hareketin değişimi de, sadece geleneksel laik siyasî faaliyetin kurumsal sınırları ve anlamları için değil, aynı zamanda siyasetin ve Türk siyasetindeki sosyo-ekonomik uzlaşma umudunun toplumsal meşruiyeti için de bir meydan okumayı simgelemektedir:

> AK Parti'nin duruşuna bakıldığında önemli olan, devlet iktidarını ele geçirmek değil, demokratikleştirmektir; zira demokratikleşen devlet Müslümanlara sosyo-kültürel ve ekonomik anlamlarda güvenli bir yaşam alanı garanti edecektir. AK Parti, Türkiye'deki İslâmi hareketin sadece siyasi yapı değil aynı zamanda siyasi içerikle ilgili değişim kapasitesinin somut bir tezahürüdür... AK Parti'nin sivil toplumu, din için esas görünürlük alanı olarak kabulü ve devlet-merkezli yaklaşımlardan vazgeçmesi radikal bir kopuştur.[47]

Toplumun laik kesiminde, devletin komuta –ve– kontrol modelinin İslâm'dan etkilenen aktörler tarafından ele geçiriliyor olduğuna dair giderek artan bir hissiyat söz konusudur. Bu çeşitli kademelerin, devlet otoritesinden tamamen bağımsız otonom güç arayışı merkezlerini temsil etmesi gerekmez. Aksine, daha önce de açıklandığı üzere; liberaller, entelektüeller, azınlık grupları ve Batı gibi ortak düşmanlara karşı demokratik olmayan müşterek bir söylemle beraber müzakere ve uzlaşma amaçlayan devlet kurumları ve bu gruplar arasında anlamlı bir etkileşim söz konusudur. TSK ve laik elit, defa-

43 *A.g.e.*, s. 31.
44 *A.g.e.*, s. 33.
45 Menderes Çınar, "The Justice and Development Party and the Kemalist Establishment", *Secular and Islamic Politics in Turkey* içinde, der. Cizre, Routledge, New York, 2008, s. 115.
46 *A.g.e.*
47 Ahmet Yıldız, "Problematizing the Intellectual and Political Vestiges: From 'Welfare' to 'Justice and Development'", *Secular and Islamic Politics in Turkey* içinde, der. Cizre, Routledge, New York, 2008, s. 56-57.

larca ötekileştirme ve hatta "partizan amaçlar için İslâm'ın sorumsuz kullanımı" dedikleri durumu kontrol etme girişimlerinde bulunurken aslında düşman varsaydıkları siyasi olarak aktif İslâmi güçlerle karşı karşıya geldiklerinde dinamik bir yaklaşım göstermişlerdir – öte yandan İslâmi aktörler de bu değişken laik kamp karşısında kimliklerini ve stratejilerini korumuştur.

TSK'nın Popülerlik Arayışı

Laik elitin tehdide dair hissiyatı, geleneksel stratejilerini –yasama veya hükümet atamalarına engel olma, siyasi sistem içinde zaten yerleşik olan önyargılardan yararlanma– artık her zamankinden daha az yeterli ve etkili kılacak kadar güçlü görünmektedir. Yüksek komuta arasında Silahlı Kuvvetler'e duyulan popüler saygının, AK Parti için artan popüler desteğe ayak uyduramadığı şeklindeki algı büyüdükçe bir kurum olarak TSK, giderek toplumun örgütlü ve örgütsüz birimleri ile doğrudan ve yakın ilişki içindeki bir siyasî partiye benzemektedir. Cumhurbaşkanı Abdullah Gül ile ilgili olarak 2007 seçimlerinde doruğa ulaşan siyasi etkiyi kaybetme duygusu ve AK Parti'nin sonraki seçim başarısıyla beraber TSK, toplumu kendi muhafız misyonu için desteği sürdürmeye yönelik bir savaşın merkezî cephesi olarak görmeye başlamıştır.

Mart 2007'de güncel olaylarla ilgili haftalık *Nokta* dergisi, eski donanma komutanı Oramiral Özden Örnek'in yazdığı iddia edilen bir günlükten bazı bölümler yayınlamıştır. Günlük kayıtlarında askerî bir darbe için 2004'te ordu komutanları (Aytaç Yalman), deniz kuvvetleri (Özden Örnek), hava kuvvetleri (İbrahim Fırtına) ve jandarma teşkilatı (Şener Eruygur) tarafından ortaklaşa hazırlanmış ayrıntılı planlar yer almaktaydı. Günlükte bahsi geçen darbe planlarının önemli özelliklerinden biri, hükümete yönelik desteği baltalamak amacıyla medya, iş dünyası ve sendikaların yanı sıra üniversite rektörlerinin önemli figürleri arasında halk desteği oluşturmaya yönelik ihtiyaç ile ilgili olarak yazarın işaret ettiği ve tekrarladığı vurgu olmuştur. Askerî elit, yukarıdan hareket ederek ve toplumun örgütlü birimlerini ya AK Parti tarafında ya da karşısında bir yer edinme noktasında –ki bu laik devlete karşı veya onun tarafında olma anlamına gelmektedir– zorlayarak laik-İslâmcı ikiliğin kısır ve güvensiz döngüsünü yeniden üretmeye devam etmiştir. Laik cumhuriyet ideolojisini yaymak ve toplum içinde kendi etkinliğini artırmak için çalışan ordu ve sivil müttefikleri, dernekler ve üniversiteler gibi geçmişte hiçbir belirgin varlıklarının olmadığı kamusal ve özel alanlarda etkili boşlukları doldurmaya çalışmışlardır.

Önemli birkaç yeni özellik, seçimle ilgili yeni gerçeklerin içinden geçmekte olan ve toplumda güçlü bir rolü olduğunu iddia eden ordunun güncel stratejilerini karakterize eder. İlk olarak ordu, daha çeşitli ve resmi olmayan –vatandaşları, sivil grupları, akademiyi, üniversite öğrencilerini, düşünce topluluklarını ve medyayı kapsayan– bir alıcılar dizisini hedeflemiştir. İkinci olarak da, askerî yüksek komuta, sivil toplum içerisinde laik bloğun etkisi için kanallar olarak yeni iletişim ağları ve ittifaklar yaratmak için çalışmada görünür bir şekilde pro-aktif olmuştur. Üçüncü olarak ise son olaylar, bazı hukukî temeller üzerinde siyasî müdahaleler tesis etmek için TSK'nın daima dikkat ettiği sağduyudan kopuşu temsil etmektedir:[48] iddia edilen darbe girişimlerinde ve AK Parti hükümetine muhalefet eden yasadışı çetelerdeki askerlerin rol aldıklarının ortaya çıkarılması, "yasallık" açısından endişenin geçmişe ait bir şey olduğunu göstermektedir.[49] Ordunun topluma yönelik yeni stratejisinin belki de en dikkat çekici özelliği, "çağdışı" İslâmi bir yaşam tarzının laikliği tüketici bir kimlik oluşturabilme ihtimaline karşı özellikle hassas olan kentlilerin korkularına yönelik bir oyun oynama girişimidir. "Anti-laik" hükümet uygulamalarını protesto eden sokaklardaki kalabalık da Kemalizm'in hayatta kalması şartına bağlı olduğuna inandıkları, bireyci moderniteye ayrıcalık tanıyan bir yaşam tarzının tedirgin tüketicileridir. Önemli bir sivil toplum örgütünün adının Çağdaş Yaşamı Koruma Derneği olması laik elitin bağımlı hale gelmiş olduğu korku dolu reaksiyon türünü tam olarak göstermektedir.[50]

---

48 Askerî yüksek komuta, geçmişte siyasete müdahalesini sadece yasa ve düzenin çökmesine karşı mevcut popüler istekliliği hatırlatarak değil, aynı zamanda kendi iç kurallarına ve genel olarak TSK'nın anayasada yazılı olan görevlerine başvurarak da meşrulaştırmaya çalışırdı.

49 Hükümet karşıtı bir ağ tarafından planlanan Ergenekon adlı bir darbe girişimine ilişkin soruşturma, Haziran 2007'de emekli bir subayın evinde bombalar bulunmasıyla başladı, aralarında dört yıldızlı emekli generallerin, tanınmış politikacılar, gazeteciler ve akademisyenlerin de bulunduğu tutuklamalarla devam etti. Darbe planlarında bazı generallerin 2004'ten beri Türkiye'nin AB üyeliği yönünde atılan adımlara kızgınlığının etkisi görülmektedir. Türkiye'nin azınlıklara daha fazla özgürlük tanıması, Kıbrıs konusunda taviz vermesi ve daha demokratik bir siyasi sistem geliştirmesi bu komutanların diğer bazı milliyetçiler ile paylaştıkları korkulardı.

İddianameye göre komplo planlayanlar, terör saldırıları ve üst düzey suikastlar yoluyla yeterli derecede kaosa neden olarak 2009 yılında orduyu müdahale etmek zorunda bırakacaklarına ve böylece AK Parti hükümetini devireceklerine inanıyorlardı. Komplocuların, Ermeni aydın Hrant Dink suikasti de dahil olmak üzere çeşitli siyasi cinayetlerle ilgisi bulunmaktaydı. İlk dalgalarda gözaltına alınanlar arasında emekli generaller Veli Küçük, Hurşit Tolon ve Şener Eruygur vardı. Ergenekon davası, Örnek'in kuvvet komutanları tarafından planlanan iki darbe girişimi hakkındaki günlüklerine itimat edilmesine katkıda bulunmuştur.

50 Türkiye tarihindeki en büyük gösteriler, Recep Tayyip Erdoğan'ın cumhurbaşkanlığına aday olma olasılığı aleyhinde 14 Nisan 2007'de Ankara'da ve AK Parti'ye karşı 29 Nisan 2007'de İstanbul'da gerçekleştirilmiştir. Ülke genelinde 300 kadar STK, cumhuriyet mitingleri olarak adlandırılan bu gösterilere dahil olmuştur; bunlar arasında en dikkat çeken grup, Atatürk'ün ideallerini tanıtmak

TSK'nın bu korkulardan yararlanmaya yönelik aktif girişimleri, bir soruyu gündeme getirir: AK Parti hükümeti ile ilgili veriler bu korkuları doğruluyor mu? İlk bakışta AK Parti'nin "dindar serbest piyasa muhafazakârlığının" etkileri Sultanbeyli ve Ümraniye gibi yerlerdeki bir yanda kentli tüketim, güvenlikli siteler, şık restoranlar ve tenis kulüpleri, diğer yanda ise yarı-kırsal yaşam tarzları ve İslâmcı-kalesi olarak görülen bazı yoksul mahallelerde gözlemlenebilir.[51] Cihan Tuğal, AK Parti'nin "kubbeler, minareler, İslâmi kıyafet dükkanları, yeniden inşa edilmiş Osmanlı semtleri, Ramazan şenlikleri ve Kur'an kurslarının çoğalması ile çok katlı ofis binalarının ve alışveriş merkezlerinin birleştirilmesi ve küresel finansın geçici isteklerini tatmin etmek için İstanbul'un yeniden inşa edilmesi esnasında yoksulların oylarının kaybedilmemesi" vasıtasıyla meydana getirdiği kullanışlı senteze dikkat çekmektedir.[52] Ancak, AK Parti'nin muhafazakârları serbest pazara entegrasyonu, Türkiye'deki laik sınıfların korkularını azaltmak yerine daha çok şiddetlendirir. Şehirde yaşayan laiklik taraftarları, doğal hakları olan modern alanın istilası olarak gördükleri "düşmanlar" ile yaşam tarzlarını paylaşmak zorunda kalmaktan dolayı duydukları rahatsızlığı ve kızgınlığı ifade etmektedir. Türkiye'deki devlet elitinin ve onların şehirli laik destekçilerinin esas paradoksu, "modernleştirici" cumhuriyetin öncülüğünü yapmakla eş zamanlı olarak modernleşmenin daha kapsamlı şekilde yayılmasına karşı bir kuşatmaya ihtiyaç duymalarıdır.

"Yarı-Askerî Sivil Toplum" Ne Kadar Sivil?

TSK artan bir oranda sivil toplum içindeki destekçilerine ihtiyaç duyar hale gelmiştir. "Yarı-askerî sivil toplum kuruluşları" olarak adlandırabileceğimiz bu kuruluşların iki önemli örneği; daha önce de bahsi geçen Çağdaş Hayatı Koruma Derneği ve Atatürkçü Düşünce Derneği'dir. AK Parti'nin altındaki toplumsal zemini kaydırmak ve gerçekleştirmeye çalıştığı Avrupa Birliği tarafından da takdir edilen reformları engellemek üzere laik devlet elitleri tarafından organize edilmiş olan bu sivil toplum kuruluşları, genellikle yönetim kurulundaki emekli subaylar ile göze çarpmaktadır. Türk devletinin modern, laik geleneğine dair ilkeleri ve varsayımlarını savunmakta olan TSK ile derinlemesine uyumlu hale getirilmiş olan bu sivil toplum kuruluşları, yarı-askerî bir

için kurulan ve AK Parti hükümetine karşı bir darbe planladığı gerekçesiyle soruşturması halen devam eden emekli jandarma komutanı Şener Eruygur'un başkanlık ettiği Atatürkçü Düşünce Derneği'dir. Oldukça büyük orandaki diğer gruplar ise (Nilüfer Göle'nin laikleşme sürecindeki rollerine dikkat çektiği) seküler-modern kadınları temsil eden derneklerdi.

51 Cihan Tuğal, "The Greening of Istanbul", *New Left Review* 51, 2008, s. 78.

52 *A.g.e.*, s. 79.

karakter kazanmıştır. Hukukî statüleri sivil olmasına rağmen siyasî duruşları demokratik ideallerle çoğunlukla bağdaşmaz. Resmî ideolojiye tek tip bir bağlılık beklemekte, siyasi çeşitliliğin üniter devlet ve laik rejimi zayıflattığını düşünmekte; ordunun şeffaflık ve sorumluluk ilkeleri ile uyum içinde olması gerektiğini düşünenleri dış güçlerle birlik olan vatan hainleri olarak tanımlamaktadırlar.

Ancak hepsi bu kadar da değildir: Teoride devlet karşısında özerk olduğu düşünülen pek çok sivil toplum kuruluşunun aslında rejimin "laiklik karşıtı düşmanlarına" karşı devam eden savaştaki laik cephenin partizanları olarak tanımlanmış, planlanmış ve mobilize edilmiş olduğu bilinen bir gerçektir. Eski Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer (2000-2007), Mayıs 2007'de görev süresi sona ermeden önce bir son dakika konuşması yaparak; laik cumhuriyetin kuruluşundan bu yana en büyük tehlike ile yüz yüze olduğuna dair uyarıda bulunmuş ve "Atatürk'ün ilkelerini ihtiva eden Türk Devleti ideolojisi, tüm vatandaşlar tarafından benimsenmesi gereken bir devlet ideolojisidir"[53] şeklinde bir açıklama yapmıştır. Sezer'in sözleri, devlet ve sivil toplum arasındaki kesişmeyi özetlemekte ve kuşatıcı, totaliter, hükmedici, planlayıcı, düzenleyici devlet ideolojisi ile bahsi geçen sivil toplum kuruluşlarının tanımladığını aydınlatmaktadır.

İlk bakışta, AK Parti hükümetinin "laiklik karşıtı" uygulamalarına karşı çıkan, bunları eleştiren veya olumlu bir şekilde etkileyen savaş halindeki laik sivil toplum kuruluşlarının güçlü varlığı, dünyadaki birçok demokraside kullanılan güvenilir bir yöntem gibi gözükmektedir. Ancak *Nokta* dergisine sızdırılmış bir belgenin açıkladığı üzere laik elitten yardım ve kaynak elde edilmesinde bu yarı-askerî sivil toplum örgütleri destek faaliyetinde bulunacaklardı. Türk ordusu dernekler, gazeteler, profesörler, gazeteciler ve aydınları aktif bir şekilde TSK yanlısı ve karşıtı ifadeleriyle sınıflandırmaya[54] girişmiş ve sonra diğerleriyle ilişkiyi keserken "dost" olanlara kollarını açmıştır. TSK, sivil toplumu bölücü şekilde sınıflandırmaya yönelik çalışarak arkasındaki toplum güvenilirliğini zayıflatmaktadır.

Bu yarı-askerî sivil toplum kuruluşlarının Türk demokrasisi için yarattığı asıl tehlike, sivil-toplum aktörleri olarak kendi meşru muhalefet rollerini baltalayan rolleridir: Çünkü onlar, AK Parti'ye karşı hoşgörüsüzdür ve İslâmi siyasi aktivizmin iç güvenlik açısından yüksek bir risk taşıdığını düşün-

53 Nicholas Birch, "Ankara Protest Opens Window on Turkey's Brewing Culture War", *Eurasianet*, 16 Nisan 2007, http://www.eurasianet.org/departments/insight/ articles/eav041607final.shtml.

54 *Nokta*, 5-11 Nisan 2007; *Radikal*, 17 Şubat 2007; *Radikal*, 8 Mart 2007.

dükleri gibi söylemlerinde de herhangi bir olumlu nüans ifade edilmemektedir. Seküler toplum aktörleri olarak kendi siyasî alanlarını oluşturmaya ve Türkiye'de kendi pratiklerini yerleştirmeye başlamış oldukları halde aldıkları desteği genişletmek ve etkilerini arttırmaya yönelik belirgin amaçlarıyla beraber topluma gerçekten ulaşmaları oldukça sınırlıdır. Toplumun genelinden ziyade seküler grupların üyelerini ve değerlerini ciddiye alırlar. Ne demokrasiyle ne de eşitlikçi bir "çağdaş yaşam tarzı" ile ilgileri yoktur.[55] Aksine, Kemalizm'in evrensel ilkelerini neredeyse "dinî bir cemaat"in değerlerine dönüştürürler; kendisinin imal etmediği, gelenek ve ceza tehditleri referansıyla korunan "kurallar çerçevesinde Tanrı'ya hizmet etmesi gereken bir mümin gibi" yüksek bir otoriteye itaat eden bir topluluğun üyeleri olarak hareket ederler.[56] Bu yarı-askerî sivil toplum kuruluşlarının üyelerini, bir "inananlar topluluğu" olarak tanımlamak son derece yerinde olacaktır. Devletten bağımsız olmanın eksikliği, problem çözmede kendine güven ve yaratıcılıktan yoksunluk, kendilerine ait herhangi bir projenin dahi olmaması bu sivil toplum kuruluşlarını gıyaben devletçiliğe sevk etmektedir.

Ordunun halk tarafından seçilmiş hükümete muhalefet eden toplumsal gruplara yönelik proaktif hamlesi son zamanlarda başka bir şekle bürünmüştür. *Taraf* gazetesinin haberine göre Genelkurmay, eski stratejilerden radikal bir şekilde uzaklaşmanın bir parçası olarak, Eylül 2008'de başlatılacak olan bir eylem planı hazırlamıştır.[57] Bu plan, "TSK hakkında oluşturulmakta olan yanlış izlenimleri önlemekle ilgili meselelerde kamuoyunu Genelkurmay ile benzer fikir düzeyine getirmeyi", tamamen yönetilen, etki edilebilen ve harekete geçirilebilen sivil dernekler veya uygun medya organları oluşturmayı; veya bunların TSK ile aynı yaklaşımları paylaşanları vasıtasıyla görevlendirmeyi planlamıştır.[58] Modern demokratik dünyada bilenen örneklere

---

55 Devlet ile karşı karşıya olan tabana ait özerk dinamizmi temsil etmekte başarısız olan Türkiye'deki Kemalist sivil toplum aktörlerinin aksine, geçtiğimiz on yılda dünyanın diğer bazı bölgelerindeki STK'lar kapitalizm ve hiyerarşinin güç dinamiklerini konu edinmeye ve toplumsal değişim hedefi etrafında daha çok ses getirecek şekilde örgütlenmeye başlamıştır. Marina Sitrin, 2001 yılında Arjantin ekonomisinin çöküşünü müteakiben daha düşük statüdeki orta sınıflar arasında özerk sivil toplum kuruluşlarının yükselişine dair en özgün etnografik görüşlerden birini öne sürmektedir. *Horizontalism: Voices of Popular Power in Argentina* içinde, "Introduction", der. Marina Sitrin, AK Press, Oakland, California, 2006, s. 1-20. Çünkü hareket, patronaj sisteminin dikey hiyerarşisini kırmayı hedefler ve işsiz veya kısmen işsiz olan işçiler ile bağlantılar kurmaya çalışır; *horizontalidad* ifadesi bunun örgütsel ilkelerini tanımlamak için kullanılır.

56 Haldun Gülalp, "Enlightenment by Fiat: Secularization and Democracy in Turkey", *Middle Eastern Studies* 41, 2005, s. 363.

57 "Genelkurmay'ın Türkiye'yi Biçimlendirme Planı", *Taraf*, 20 Haziran 2008.

58 *A.g.e.*

aykırı olan bu planlar Türkiye'nin düşünen elitini, hükümete yönelik eleştirel olanlar dahil, rahatsız etmiştir.

TSK'nın yarı-askerî sivil derneklerin "tamamen kontrol edilebilir" olmasını sağlamaya yönelik stratejik yöntemleri, yeni ve sempatik dernekler oluşturmayı ve emekli generaller ile subayları mevcut dernekleri ön plana çıkarmaya teşvik etmeyi içermiştir. "TSK ile paralel hareket 'ettirildiği' müddetçe temasın sürdürülebilmesini sağlayan" eylem planı içindeki aktörler; "kamuoyu yaratma gücüne sahip olan; üniversiteler, yüksek mahkemeler, medya ve sanatsal toplulukların yüksek kademelerindekiler" olarak sıralanmaktadır.[59] Plan, toplum ile daha fazla bütünleşmek veya toplumu Kemalist ilkeler doğrultusunda yeniden yapılandırmak için bir girişim değil ama toplum ile bir "operasyonel ortak harekât" projesi olarak karakterize edilebilir. Planı değerlendirmenin başka bir yolu, bunu Genelkurmay'ın 28 Şubat 1997 müdahalesinden beri ortaklaşa bir şekilde geliştirmiş olduğu laik kentliler ile iletişimin bir aracı olarak görmek olacaktır.

2002 sonrası bağlamında Atatürk'ün ilkeleri, siyasi elitin elden kaçmakta olan yönetme kapasitesini koruma adına gerçek önlemlerdir. Bununla birlikte Kemalizm'in çok yönlü yorumları olduğu (İslâm'ın birden fazla yorumunun olması gibi) göz önüne alındığında yarı-askerî sivil toplum kuruluşlarının Kemalist ilkelere katılımında tamamen benzerlik beklemek mantıksız olurdu. Yine de bu gruplar, milliyetçi-Kemalist olarak tanımlanmalarına izin veren en önemli özelliklerini korumaktadırlar. Zira Türkiye'de birçok sivil toplum örgütü olmaları gereken noktanın çok gerisinde kalarak, sivil toplum idealleri ve vatandaşlık bağı yerine milliyetçiliği, devletin uygulamalarına karşı direnç gösterme yerine devletçiliği tercih etmişlerdir. Bunun sebeplerinden biri olarak Türkiye'nin güvenlik gelenekleri ve güvenlik aktörlerinin sivil toplum üzerindeki kontrol araçları, Batı'dakilerden oldukça farklıdır.[60]

SONUÇ

Askerî müdahaleler dönemi geçmiş olsa da TSK'nın siyaset ve toplum üzerindeki rolü ve imtiyazlarına dair eski sorunlar –demokratik olarak seçilmiş İslâm'a duyarlı bir hükümetin, güçlü laik bir orduya karşı görülmemiş bir meydan okuma sergilediği Türkiye gibi bir bağlamda– hâlâ geçerlidir. Toplum, TSK'nın sistem içindeki kendi siyasi rolünü savunmak için başlattığı bir mü-

---

59 *A.g.e.*

60 Jane Chanaa, *Security Sector Reform: Issues, Challenges, and Prospects*, Adelphi Paper 344, Oxford University Press, Oxford, for International Institute for Strategic Studies, 2002, s. 53.

cadelenin, savaş alandır. Herhangi bir bölgedeki asker toplum ilişkisinin tarihi tecrübesi, bu mirasın sürdürülebilir olup olmadığı hakkında bize çok şey söylemez. Ancak, bu tarihi tecrübenin özellikleri olası değişimin dinamiklerini anlamak için önemlidir.

Türk ordusunun eylemlerini şekillendiren siyasi faktörlerin bir analizi, kaçınılmaz bir şekilde ordunun kendi konumu ile ilgili algısının, rolünün, sivil siyaset içindeki yerinin ve toplumun genelinin kapsamlı bir analizini gerektirmektedir. Ordunun kitlelerin güvenilmez ve asi olduğuna dair temel görüşü, devlet sisteminde her zaman güçlü bir konuma sahip olmasından ileri gelmektedir. Laikliği koruma ve modernleşmeye öncülük etmedeki rolü nedeniyle TSK egemen olmaya devam etmektedir. Ayrıca, anti-politik mantığı, TSK ve toplum arasında etkili bir bağ oluşturmaktadır. Ordunun pozisyonları, görüşleri ve pratikleri topluma "gerekli", "mantıklı" ve "ulusal çıkarlar dahilinde" sunulmaktadır. Böylece toplumun memnuniyetsizlik ifade etmesine fırsat verilmemektedir.

Bununla birlikte, 28 Şubat sürecinin gelişi, Genelkurmay çizgisinde oldukça büyük kentli grupların yer almasına öte yandan ise entelektüel, ekonomik ve siyasi alanlarda yeni İslâmi aktörlerin ortaya çıkmasına sahne olmuştur. Bu yeni durumda TSK topluma erişme, onu etkinleştirme ve harekete geçirme zamanının geldiğine ve zaten var olan Kemalizm'e inananlar topluluğu arasında daha uyumlu bir "grup düşüncesi" geliştirmenin gerekliliğine inanmış görünmektedir. TSK için sonuç, topluma karşı "popülizm" sözcüğü ile başlayan yeni bir strateji olmuştur. Türkiye'deki durum, geleneksel askerî müdahaleyi arka plana iten demokratikleşme ile seçilmiş güçlü muhafazakâr-dindar bir hükümet tarafından şekillendirilen seküler kamusal yaşamda ordunun uyarlanabilir siyasî etkisinin bir örneğini sunmaktadır.

Cezayir, Mısır ve Fas'tan, Malezya ve Endonezya'ya kadar değişen Müslüman ülkelerde İslâmi aktivizmin arttığı bir dönemde, TSK'nın İslâmi faaliyete karşı muhalefetine desteği güçlendirecek şekilde Türk vatandaşlarının düşünceleri ve davranışlarını yeniden düzenleme çabaları, sivil-asker ilişkileri ile ilgili karşılaştırmalı çalışmalar ve güçlü laik düzenlemelerdeki İslâm yanlısı muhafazakâr partilerle ordular arasındaki bağlar açısından önemli bir husustur. Başka bir deyişle; ordunun toplum ve siyasetteki rolü ve imtiyazları hakkındaki eski sorular –cevapları değişmiş olsa bile– hâlâ geçerlidir.

6

Türkiye’de Askerî Vesayetin Yükseliş ve Düşüşü: İslâmcılık, Kürtçülük ve Komünizm Korkuları

Ahmet T. Kuru[1]

Siyaset, üzerinde askerî vesayet demokrasinin yerleşmesi önündeki temel engellerden biridir.[2] Türkiye’de siyasetçiler on yıllar boyunca güçlerini subaylarla paylaşmak zorunda kaldı. 1980’e kadar Türkiye, demokratikleşme önündeki askerî engeller açısından, diğer üç Güney Avrupa ülkesi; Yunanistan, Portekiz ve İspanya’ya benzemekteydi.[3] Freedom House’a göre, 1975’te Türkiye kısmen özgür statüsünden özgür statüsüne geçerek 42 özgür ülkeden biri haline gelirken Yunanistan’ın statüsü özgür olmayandan özgüre, Portekiz ile İspanya’nın konumları ise özgür olmayandan kısmen özgüre dönüştü. Yu-

---

1 Yazar faydalı yorumları için Şaban Kardaş, İhsan Dağı, Alfred Stepan, Ergun Özbudun, Şükrü Hanioğlu, Ziya Öniş, Berna Turam, Şener Aktürk, Senem Aslan, Etga Uğur, Zeki Sarıgil, Mustafa Gökçek, David Stevens, Turan Kayaoğlu, Sinem Gürbey, Menderes Çınar, Hootan Shambayati, Güneş Tezcür, Cihan Tuğal ve Mehmet Gürses’e teşekkür etmektedir.

2 Juan Linz ve Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1996, s. 3. Steven Levitsky ve Lucan A. Way’a göre, demokrasinin ““usule ait, asgari’ tanımı dahi... dört temel nitelik içerir: (1) serbest, adil ve rekabetçi seçimler; (2) tüm vatandaşların oy verebilmesi; (3) ifade ve basın özgürlüğü ile örgütlenme özgürlüğü başta olmak üzere hürriyetlerin korunması; ve (4) *seçilmiş görevlilerin yönetme gücünü kısıtlayan, seçilmemiş (ordu, monarşi veya dinî gruplar gibi) ‘vesayet’ güçlerinin yokluğu*.” *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes After the Cold War*, Cambridge University Press, New York, 2010, s. 5-6 (vurgu eklenmiştir).

3 Guillermo O’Donnell, Philippe C. Schmitter ve Laurence Whitehead der., *Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1986. İspanya için bkz. Narcis Serra, *The Military Transition: Democratic Reform of the Armed Forces*, Cambridge University Press, New York, 2010. Yunanistan için bkz. Yaprak Gürsoy, “Civilian Support and Military Unity in the Outcome of Turkish and Greek Interventions”, *Journal of Political and Military Sociology*, cilt 27, no. 1, 2009, s. 47-75.

nanistan bu tarihten beri özgür sıfatını taşırken; Portekiz 1977'den, İspanya ise 1978'den günümüze özgür olarak değerlendirilmektedir. Türkiye ise 1980 askerî darbesi ile kısmen özgür kategorisine indirilmiş ve 30 yıl boyunca bu şekilde anılmaya devam etmiştir.[4] Darbeler ve günlük hayatta bile gözlemlenebilen siyasete asker müdahalesi Türk demokrasisinin yerleşememesinin başlıca sebebidir.

Türkiye'de demokratik olarak seçilmiş tüm başbakanlar, askerî müdahalenin çeşitli dereceleriyle mücadele etmiştir. 1960 darbesinin ardından Adnan Menderes asılmış, 1971 ve 1980 darbeleri sonucunda Süleyman Demirel görevi bırakmak zorunda kalmış ve 1997'deki "yumuşak" darbenin sonucunda Necmettin Erbakan istifa etmiştir. Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK), özellikle başbakanlığının ilk döneminde, Tayyip Erdoğan'a da sık sık meydan okumuştur.

Türkiye'de demokratik yollarla seçilmiş politikacıların otoritesini sürekli olarak zayıflatan generallerin gücünün kaynağı neydi? Bu bölümde, orduya ihtiyacı olan siyasî güç ve cesareti sağlamış olan toplumun bazı kesimleri; bilhassa da yargı, siyasî partiler ve medyadaki ideolojik müttefikleri tartışılacaktır.[5] Bu etkili sivil müttefikler algıladıkları "İslâmcı/mürteci", "Kürtçü" ve "komünist" tehditler karşısında dışlayıcı laiklik,[6] Türk milliyetçiliği[7] ve anti-komünizm gibi ideolojilere[8] sarılmışlardır. Ordunun siyasî vesayeti bu tehditlere karşı en etkili bir yol olarak görülmüştür. Ancak bu, Türk ordusunun sivillerin isteği sonucu olarak siyasete mecburen ve kerhen müdahale ettiği anlamına gelmez; aksine TSK, bu üç tehdit algısını müttefiklerini sürekli tetikte tutmak ve kendi siyasî rolünü haklı çıkarmak için kullanmıştır. Bu analiz, yarım yüzyıldan fazla bir süre boyunca TSK'nın bir on yıldan diğe-

4 Freedom House, "Freedom in the World: Comparative and Historical Data 2007", Ocak 2009, http://www.Freedomhouse.Org/Template.Cfm?, s. 439.

5 TSK'ya destek veren bir diğer aktör olarak sivil toplum kuruluşları Ümit Cizre'nin makalesinde ele alınmaktadır (bu kitabın 5. bölümü). Ayrıca bkz. Ümit Cizre, "Ideology, Context, and Interest: The Turkish *Military*", *Turkey in the Modern World* içinde, der. Reşat Kasaba, Cambridge University Press, New York, 2008.

6 "Dışlayıcı laiklik" devletin dini kamusal alandan dışlayan bir rol oynamasını gerektirmektedir. Bunun tam zıddı olan "pasif laiklik" ise devletin dinin kamusal görünürlüğüne izin veren pasif bir rol oynamasını talep eder. Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge University Press, New York, 2009, s. 11-14; Türkçesi: *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, 13-18.

7 Türk milliyetçiliğinin burada kasdedilen tipi Kürtleri asimile etme eğilimindedir.

8 Anti-komünizm, komünist ekonomiye karşı olan kapitalizmden, komünist materyalizme karşı olan dini muhafazakârlığa kadar birkaç ideolojik pozisyonun karışımıydı.

rine vurguları değişen ideolojik müttefiklerini ele almaktadır. Bu nedenle ideolojik kutuplaşma, sadece iki sosyal blok arasında gerçekleşmemiştir. Örneğin birçok muhafazakâr Müslüman Türk, komünist ideoloji ve Kürt milliyetçiliği korkusundan dolayı ordunun siyasî etkisini desteklemiştir. Ancak, TSK'nın asıl destekçisi dışlayıcı laiklik, Türk milliyetçiliği ve anti-komünizmin üçünü birden savunan seçkinler olmuştur.

Türk ordusunun siyasî etkisi son zamanlarda zayıflamıştır. 27 Nisan 2007'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yeni cumhurbaşkanını seçmek için oylamaların ilk turu gerçekleşti. Adalet ve Kalkınma (AK) Partisi'nden Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanı seçilmesini önlemek için ordu, gece yarısı internet sitesinde daha sonra "e-muhtıra" diye anılacak olan bir bildiri yayınladı. Muhtıra, cumhurbaşkanlığı seçimlerindeki askerî müdahaleyi haklı çıkarmayı ve "irtica" ile "Kürtçülük" tehditlerini kullanarak TSK'nın sivil müttefiklerini harekete geçirmeyi amaçlıyordu. Bu metinde laikliği yeniden yorumlama girişimleri, Kur'an okuma yarışmaları ve Peygamber'in doğum günü kutlamaları laiklik karşıtı faaliyetler içinde işaret edilmekteydi. Metinde yer alan "Cumhuriyetimizin kurucusu Ulu Önder Atatürk'ün, 'Ne mutlu Türküm diyene!' anlayışına karşı çıkan herkes Türkiye Cumhuriyeti'nin düşmanıdır ve öyle kalacaktır" ifadesiyle de liberaller ve Kürtler hedef alınmıştı. Ancak AK Parti hükümeti geri adım atmadı ve ordu üzerindeki otoritesini vurguladı. Dört ay sonra Gül, cumhurbaşkanı seçildi.

Başarısız e-muhtıra girişimi, Türk siyaseti üzerindeki askerî vesayetin zayıflamaya başladığını gösteriyordu. 2007'den günümüze, darbe planlarıyla ilgili çeşitli davalarda 70'ın üstünde muvazzaf general ve amiral de dahil olmak üzere 300'den fazla subay tutuklandı. Eski Genelkurmay Başkanı Orgeneral İlker Başbuğ da tutuklananlar arasına katıldı. Öte yandan, 2010 referandumu ile sivil mahkemelerin askerleri yargılama noktasında yetkileri artırıldı. Dahası son yıllara kadar görülmemiş bir şekilde cumhurbaşkanı ve başbakan, üst düzey askerî komutanların atamalarına müdahale etmeye başladı. Bu dönüşümler, ordunun medyada ağır eleştiriler aldığı bir döneme denk düştü.

İdeolojik müttefiklerinin devam eden desteğine rağmen TSK'nın siyasî etkisi zayıfladı. Bunun en önemli sebeplerinden biri yeni muhafazakâr elitin ekonomi, siyaset, medya ve yargıda giderek güçlenmesi ve ordu müttefiki, dışlayıcı laik eski elitin yerine geçmesidir. İslâm yanlısı muhafazakâr politikacılar a) eski İslâmcı söylem yerine yeni bir "muhafazakâr demokrat" söylem geliştirerek, b) Türkiye'nin Avrupa Birliği (AB) üyeliği ve dünya ekonomisine

entegrasyonu gibi uluslararası şartlara başarılı bir şekilde adapte olarak ve c) liberal entelektüellerle zımni bir koalisyon kurarak iktidarlarını meşrulaştırmış ve ordunun siyasete müdahalesini kısıtlamıştır.

Türk demokrasisi üzerindeki askerî vesayetinin çıkış ve inişini açıklarken makalemiz öncelikle devlet-merkezci, kültürel ve kurumsal yaklaşımlara dayalı alternatif açıklamaları inceleyecektir. Daha sonra, ideolojik müttefiklerin TSK'nın siyasî konumu üzerindeki hayati rolüne dayalı kendi açıklamasını detaylandıracaktır. Son olarak da 2007'den sonra ordunun siyasî etkinliğinin azalmasındaki başlıca nedenleri inceleyecektir.

ALTERNATİFLER: GÜÇLÜ DEVLET, ASKERÎ KÜLTÜR VEYA KURUMSAL İMTİYAZLAR

Devlet-Merkezci Yaklaşım: Güçlü Devleti Temsil Eden TSK

Devlet-merkezci yaklaşıma göre, Türkiye'de güçlü bir devlet ve zayıf bir toplum bulunmaktadır.[9] Bu nedenle devleti temsil eden generaller, toplumu temsil eden siyasetçilerden daha güçlü olabilmektedir. Metin Heper, devlet-merkezci yaklaşımı destekleyen en önde gelen akademisyendir. O'na göre seçimle gelmemiş "devlet seçkinleri", özellikle de subaylar, "toplumun uzun vadeli çıkarları" üzerinde dururken, "siyasî seçkinler", bazı istisnalar dışında, "parti çıkarlarına ve muhtemelen kişisel kazançlara" öncelik vermişlerdir.[10] Büyük bir ihtimalle Heper bizzat bu görüşlere inanmak yerine, sadece generallerin siyasetçileri ve kendilerini nasıl algıladıklarını göstermeye çalışmaktadır. O'nun için bu algılar, Türkiye'de neden "'devlet' ile 'siyaset' arasında bir kazan-kaybet oyunu" olduğunu açıklamaktadır.[11]

Devlet-merkezci yaklaşımda üç önemli sorun söz konusudur. Birincisi, devletin gücünün nasıl ölçüldüğünün açık bir tanımı yoktur. Heper'e göre güçlü devlet, seçilmiş politikacılara baskı yapabilir ve "sivil toplumun, siyasî etkinliği olan bir varlık olarak gelişmesini engelleyebilir."[12] Ancak bu, otoriter bir devlet anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım Türk demokrasisi üzerinde

---

9 Metin Heper, *The State Tradition in Turkey*, The Eothen Press, Beverly, 1985, s. 16.

10 Metin Heper, "The Ottoman Legacy and Turkish Politics", *Journal of International Affairs*, 54, 2000, s. 78, 81-2; ayrıca bkz. Heper, *The State Tradition in Turkey*, s. 5-6.

11 Metin Heper, "State and Society in Turkish Political Experience", *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s* içinde, der. Metin Heper ve Ahmet Evin, Walter De Gruyter, Berlin, 1988, s. 1-2. Ayrıca bkz. Ersel Aydınlı, "A Paradigmatic Shift for the Turkish Generals and an End to the Coup Era in Turkey", *Middle East Journal* 63, 2009, s. 585.

12 Metin Heper, "The Strong State as a Problem for the Consolidation of Democracy: Turkey and Germany Compared", *Comparative Political Studies*, 25, 1992, s. 189.

uzun süre etkin olan askerî vesayeti açıklamaz. Zira otoriterliği devletin otoriter olması ile açıklamak gibi bir totolojiye yol açar.

İkinci olarak, sosyal bilimler literatüründe geçerli diğer kriterler açısından bakıldığında Türk devleti güçlü görünmemektedir.[13] Max Weber'e göre devlet, şiddet kullanımı üzerinde etkili bir tekel oluşturabiliyorsa güçlüdür. Halbuki Türk devletinin gerek 1970'lerin sonundaki sokak çatışmalarını önleyememesinde,[14] gerekse son otuz yılda PKK'nın terör saldırılarını bitirememesinde, şiddeti tekeline alma noktasında çok da güçlü olmadığı görülmüştür.[15] Siyaset bilimi literatüründe devlet olmanın bir diğer ölçütü vergi toplamadır. Türk devleti vergi toplama konusunda da zayıflık arz etmektedir. 1999'dan 2005'e kadar kayıt dışı ekonominin milli gelir içindeki oranı 21 OECD ülkesinde ortalama % 16 iken Türkiye'de bu oran % 33 olmuştur.[16] Kayıt altındaki işlemlerden vergi toplama konusunda bile Türk maliyesi başarılı olamamış ve yüksek oranda vergi kaçağının önüne geçememiştir – ki bu oranlar örnek üç yılda şu şekildedir: 2005 (% 10), 2006 (% 8) ve 2007 (% 10).[17]

Üçüncü olarak, devlet-merkezci yaklaşım generalleri ulusal çıkarların savunucuları olarak tanımlayarak onları fazlasıyla idealize ederken, siyasetçileri kendi çıkarları peşinde göstermektedir. Halbuki, Türk Silahlı Kuvvetleri Yardımlaşma Kurumu (OYAK) bile bu yaklaşımın sorunlu olduğunu ortaya koymak için yeterli olacaktır. OYAK, çeşitli vergilerden muaf olma gibi avantajları kullanarak 20.000 çalışan ve bir milyar doları aşan yıllık kârı ile Türkiye'nin en büyük holdinglerinden biri haline gelmiştir.[18] 2007'de bankasını 2.7

13 Dünya Bankası altı gösterge üzerinden 207 devleti 0'dan (en kötü yönetim) 100'e (en iyi yönetim) kadar sıralamaktadır. Türkiye'nin düşük sıralamaları devletin gücüyle ilgili soruları arttırmaktadır: Şiddetin Olmaması (21), Halka Hesap Verilmesi (42), Hukukun Üstünlüğü (53), Yolsuzluğun Önlenmesi (59), Yönetim Kalitesi (60) ve Siyasi İstikrar ve Etkili Yönetim (64). The World Bank Institute, "Worldwide Governance Indicators 2007", Kasım 2008, http://info.worldbank.org/governance/wgi/resources.htm

14 1970'lerin sonlarına doğru Türkiye'de sağcılar ve solcular arasında yaşanan sokak çatışmaları, 5.241 kişinin ölümüne, 14.152 kişinin de yaralanmasına yol açtı. Verinin alıntılandığı yer: Kenan Evren, *T. C. Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren'in Söylev ve Demeçleri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1982, s. 24.

15 1984'ten 2008'e kadar Türk ordusu ve PKK arasındaki çatışmalar; 5.660 sivilin, 4.937 ordu mensubunun, 1.545 polisin ile köy korucusunun ve 32.000 PKK'lının ölümüyle sonuçlandı. Verinin alıntılandığı yer: General İlker Başbuğ'un verdiği röportaj, "Cezaevi Ziyareti Bir Vefa Borcudur", *Vatan*, 17 Eylül 2008.

16 Friedrich Schneider, "Shadow Economies and Corruption all over the World", *Economics: The Open-Access, Open-Assessment E-Journal*, 1, 2007, s. 20, 37.

17 Resmi verinin alıntılandığı yerler: "10.3 Milyar YTL'lik Vergi Tahsil Edilemedi", *Sabah*, 3 Şubat 2006; "Beyan Edilen Verginin Yüzde 8'i Tahsil Edilemedi", *Hürriyet*, 9 Şubat 2007; "Verginin Yüzde 10'lik Bölümü Tahsil Edilemedi',' *Takvim*, 26 Ocak 2008.

18 OYAK finans, sigorta, otomotiv, petrol, çimento, inşaat, seyahat ve gıda endüstrileri işletmekte-

milyar dolara ING Bank'a satmıştır. "OYAK'ın ekonomik faaliyetlerinin, bırakın milli iktisadi kalkınmayı, askerî sanayi açısından kendi kendimize yeterliliğe hizmet ettiği bile söylenemez. ... [OYAK] kelimenin tam anlamıyla kâr odaklıdır."[19] OYAK'a zorunlu aidat ödemiş emekli astsubaylar bile, yüksek rütbeli subayların özel çıkarlarını temsil ettiği için OYAK'ı eleştirmiş ve konuyu Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne taşımayı gündeme getirmişlerdir.[20]

Devlet-merkezci yaklaşımı benimseyen akademisyenlere göre, Türk ordusu "her zaman demokrasiye saygılı olmuştur."[21] Bu nedenle Türkiye'deki askerî darbeler, politikacıların "akılcı demokrasiden uzaklaşmaları" sonucunda ve generaller için "siyasetçilerin 'döküntülerini toparlamak' adına bir yol" olarak görülmüştür.[22] Bu akademisyenler, 2007 sonrası askerin siyasi nüfuzunun düşüşünün de komuta kademesine rağmen olmadığını, aksine onların demokratlığının bir neticesi olduğunu genellikle iddia etmektedirler. 2002'den 2010'a kadar görev yapan üç genelkurmay başkanının bilinçli olarak demokratik rejim üzerindeki askerî vesayeti bitirmeye çalıştığını savunurlar.[23]

Bu yaklaşıma haklı olarak karşı çıkan akademisyenler ise Türk ordusunun darbelerden sonra demokrasiye hürmeten değil, aksine "iktidarda olmadan yönetmek" fikrini temel alan bir strateji doğrultusunda, yani siyasî sorumluluk almaksızın siyaseti yönlendirebilme amacıyla seçimlere geçit verdiklerini vurgulamaktadırlar.[24] 2007 sonrası sivilleşme süreci ile üç genelkurmay başkanının sözde demokratlığı arasında bir bağ söz konusu değildir. Üçü içinde sadece Orgeneral Hilmi Özkök (2002-2006) sivilleşme sürecine olumlu katkıda bulunmuş ve bu yüzden müdahaleci generaller ile militarist gazetecilerin tepkisini çekmiştir.[25] Orgeneral Yaşar Büyükanıt (2006-2008) ve Orgeneral İlker Başbuğ (2008-2010) ise ordunun siyaset üstünde vesayetini koruması adına çalışmışlardır. Büyükanıt, "e-muhtıra" teşebbüsünde bu-

dir. OYAK'ın tepe yöneticisi Coşkun Ulusoy'un röportajı, 'Our Target Is YTL 34 Billion in 2015', *Capital*, 1 Haziran 2007, s. 282-3.

19 Taha Parla, "Mercantile Militarism in Turkey, 1960-1998", *New Perspectives on Turkey*, 19, 1998, s. 31.

20 Ahmet İnsel ve Ali Bayramoğlu, *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, Birikim, Ankara, 2004.

21 Metin Heper, "Civil-Military Relations in Turkey: Towards a Liberal Model?", *Turkish Studies*, 9, 2011, s. 241.

22 Metin Heper ve Aylin Güney, "The Military and Democracy in the Third Turkish Republic", *Armed Forces and Society*, 22, 1996, s. 620.

23 Aydınlı, "A Paradigmatic Shift", s. 591-4; Heper, "Civil-Military Relations."

24 Steven A. Cook, *Ruling But Not Governing: The Military and Political Development in Egypt, Algeria, and Turkey*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2007.

25 "Dört Yıldızlı Tepki", *Milliyet*, 24 Mayıs 2003; "İrtica ile Mücadele İçin Daha İyisi Gelmeliydi", *Hürriyet*, 11 Mart 2008.

lunmuş; Hamas ve Kuzey Irak'taki Kürt yönetimi ile Türkiye'nin ilişkileri gibi konularda Başbakan Erdoğan'a muhalefet ederek alternatif bir siyasî gündem izlemiştir.[26] Başbuğ ise subaylara açılan davaların tazyikiyle siyasi konulara bu denli girmeye fırsat bulamamış, fakat davalar konusunda yargıya müdahaleden de uzak kalmamıştır. Kısacası, 2007 sonrasında TSK'nın siyasi gücünün zayıflaması, askerî hiyerarşinin bu yöndeki iradesinden dolayı değil, aksine zıt yöndeki iradesine rağmen gerçekleşmiştir.

Kültürelci Yaklaşım: "Ordu-Millet"

Kültürelci bakış açısı, ordunun siyasi etkinliğini Türklerin militarist bir kültürü olduğu iddiası ile açıklamaya çalışır. Bu yaklaşımın bir yansıması da Türkleri bir "ordu-millet" olarak tanımlamaktır. Tarihi açıdan, kültürelci yaklaşımı savunanlar ordunun Kurtuluş Savaşı (1919-1922) sırasında öncü bir rol oynaması sebebiyle Türkiye'de benzersiz bir konumda olduğunu öne sürmektedirler. Ancak diğer birçok ülkede de bağımsızlık hareketlerine benzer şekilde Silahlı Kuvvetler öncülük etmiştir. Dahası Türk Kurtuluş Savaşı sırasında, merkezî ordunun oluşum sürecinde Kuva-i Milliye milisleri Batı ve Güneydoğu Anadolu'daki yerel direniş hareketlerinde önemli rol oynamıştır. Sonrasında da savaşı Ankara'daki seçilmiş meclis yönetmiştir.[27] Kısacası kültürelci bakışın iddia ettiği militer kültürü Türkiye'nin bağımsızlık tarihi ile desteklemek kolay değildir.

Kültürelci yaklaşımın bir diğer dayanak noktası ise Türkiye'de ordunun en güvenilir kurum olarak görüldüğü anket sonuçlarıdır. Bu konuda da üç nokta akılda tutulmalıdır. Birincisi güvenlikle doğrudan bağlantısına, kendini feda etme ile ilişkisine ve siyasî kurumlara kıyasla daha az tartışmalı olan konumuna bakıldığında ordu, yalnızca Türkiye'de değil dünyanın hemen her ülkesinde en güvenilir kurumdur.[28] İkincisi, TSK'ya yönelik güven duygusu, bir milletin kültürünü yansıtmak yerine genel olarak güvenlik koşullarına bağlıdır.[29] Örneğin, 11 Eylül terörist saldırısı ve Afganistan ve Irak işgalleri ile beraber, orduya güven duyan Amerikalıların yüzdesi

26 Gareth Jenkins, *Context and Circumstance: The Turkish Military and Politics*, Adelphi Papers, no. 337, 2001, s. 6.

27 Ahmet Demirel'e göre, Kurtuluş Savaşı sırasında Birinci Meclis'te etkili bir muhalefet ve demokratik tartışmalar söz konusuydu. *Birinci Meclis'te Muhalefet: İkinci Grup*, İletişim, İstanbul, 1994, s. 614.

28 Gallup International, "Trust Will Be the Challenge of 2003: The Voice of the People Survey 2002", Mart 2009, http://www.voice-of-the-people.net/.

29 Giuseppe Caforio, "The Military Profession, Public Trust, and Public Interest", *Connections: The Quarterly Journal*, 7, 2008, s. 95-109.

2001'de % 66 iken 2003'te % 82'ye yükselmiştir (2007'de ise tekrar % 71'e düşmüştür).[30] Çok yakın zamanlara kadar[31] Türk toplumunun orduya duyduğu güvenin yüksek seviyelerde olması, PKK'ya karşı mücadele ile Ortadoğu, Balkanlar ve Kafkasya'daki komşularda patlak veren çatışmalar dahil olmak üzere çeşitli sebeplerle açıklanabilir. Güvensiz bir coğrafya, genellikle insanların güvenliği ön planda tutmasına ve orduyu daha fazla önemsemesine yol açmaktadır.

Üçüncü ve son nokta olarak, Türk halkının orduya olan güveni onun siyasî rolünü aynı derecede onayladığı anlamına gelmez. TSK'nın siyasi rolüne desteğin Kemalist kesimde en yüksek olduğu 2007 yılında bile "Ülkenin sorunlarını bazen seçilmiş siyasetçiler yerine askerî rejimin çözmesi fikri doğru mudur?" sorusuna evet diyenlerin oranı % 23'te kalırken, hayır cevabını verenler % 64'ü oluşturmuştur.[32] Aşağıda açıklanacağı üzere askerî müdahaleyi destekleyenler bile bunu Türk kültürünün tabii bir sonucu olarak değil, aksine ideolojik endişeleri nedeniyle yapmaktadırlar. Toplumun ordunun siyasi rolüne genel olarak olumlu bakmaması seçimlerde de gözlemlenebilmektedir. Adnan Menderes'den Turgut Özal'a, oradan da Tayyip Erdoğan'a kadar uzun yıllar boyu, toplumunun büyük çoğunluğu, seçimlerde genellikle generallerin tercih etmedikleri partilere oy vermiştir.[33] Bir karşılaştırma örneği olarak İsrail'de emekli subay olmak siyasiler için bir avantaj sayılabilir ki subay kökenli olarak seçilmiş birçok İsrail başbakanı mevcuttur; Türkiye'de ise aksine subay kökenliler seçimlerde nadiren başarı gösterirler.[34]

Ayşe Gül Altınay'ın haklı olarak vurguladığı gibi, Türklerin ordu-millet olarak tasviri bir efsanedir.[35] Bu efsanenin oluşmasında eğitim ve mecburi askerlik gibi kurumlar rol oynamıştır. Ocak 2012 tarihinde iptal edilene kadar

---

30 "Military Tops Public Confidence List in New Gallup", 3 Haziran 2005, http://www.defenselink.mil/news/newsarticle.aspx? id=16496; "Confidence in Congress: Lowest Ever for Any U.S. Institution", 20 Haziran, 2008, http://www.gallup.com/poll/108142/Confidence-Congress-Lowest-Ever-Any-US-Institution.aspx.

31 "Military in Turkey Elicits Highest Levels of Public Confidence", 9 Ağustos 2007, http://www.gallup.com/poll/28351/Military-Turkey-Elicits-Highest-Levels-Public-Confidence.aspx.

32 Konda'nın 3 Kasım 2007'deki araştırması, alıntılanan yer: Tarhan Erdem, "Yeni Türkiye'yi Anlamak", Nisan 2009, http://www.konda.com.tr/index.php?, s. 11, 42.

33 Türkiye'de halkın orduya güven duyması, onun dışlayıcı laikliğini de desteklediği şeklinde yorumlanmamalıdır. 2007'de en güvenilen kurum sıralamasında Türkiye'deki dinî kurumlar (% 69 ile) ordudan hemen sonra ikinci sırada gelmişlerdir. "Military in Turkey Elicits."

34 Mehran Kamrava, "Military Professionalization and Civil-Military Relations in the Middle East", *Political Science Quarterly*, 115, 2000, s. 71-6.

35 Ayşe Gül Altınay, *The Myth of the Military-Nation: Militarism, Gender, and Education in Turkey*, Palgrave Macmillan, New York, 2004.

30 yılı aşkın bir süre Türkiye'de subaylar, tüm liselerde zorunlu olan "Milli Güvenlik" dersini vermekteydiler. Ayrıca Türkiye'de tüm erkek vatandaşlar, zorunlu askerlik görevini yerine getirmekle yükümlüdür ve bu genellikle "vatandaş ile asker, halk ile ordu arasında yakın bir kimlik ilişkisi" yaratır.[36] Generallerin siyasilere üstünlüğünü sağlayan bir başka husus da 2007'de *Nokta* dergisi ve ardından *Taraf* gazetesinin yayınlarına kadar kamuoyunda ordunun nadiren tenkit edilebiliyor olmasıydı. Bir başka deyişle TSK'nın siyasi kurumlara nazaran toplumdaki güçlü imajı ve saygın konumu[37] Türk kültürüyle değil, ordunun siyasiler kadar rahat tenkit edilemiyor olmasıydı.

2007 sonrasında ordunun azalan siyasi gücünü açıklamak, kültürelci yaklaşımın özellikle zorlandığı bir husustur. Çünkü bu yaklaşım, bazı kalıcı veya en azından değişmesi zor milli özelliklere işaret eder ve hızlı dönüşümleri açıklamaya yardım etmez. 2007 sonrası dönemde, medyada liberaller ve muhafazakârlar arasındaki koalisyon, TSK'nın kamusal eleştirilere maruz kalmasına neden olmuştur. Subaylar aleyhindeki çeşitli davalar, ordunun halk arasındaki güvenilirliğinin de azalmasına neden olmuştur. Sonuç olarak, kamu anketlerine bakıldığında 2010 yılı başında orduya duyulan güven % 63'e kadar gerilemiştir.[38] Bu da Türk halkının orduya karşı tutumunun militarist bir kültürün sonucu olmadığını, aksine şartlara göre değiştiğini göstermektedir.

Özetlersek, kamuoyu anketlerinde ordunun en güvenilir kurum olarak çıkması Türk toplumunun ne militarist bir kültürü olduğunu, ne de askerin siyasete müdahalesini onayladığını yansıtır. Aksine, ordunun toplumsal prestijini yükselten değişik kurumsal çabalar, konjonktürel şartlar ve –sonraki bölümlerde gösterileceği gibi– ideolojik kaygılardır.

Kurumsalcı Yaklaşım: TSK'nın İmtiyazları ve Özerkliği

Kurumsalcı bakış açısına göre Türk ordusunun siyasî gücü kurumsal ayrıcalıklarına[39] dayanmaktadır. Bu yaklaşımın belirli bir açıklama gücü vardır.[40]

---

36 Samuel P. Huntington, "Reforming Civil-Military Relations", *Civil-Military Relations and Democracy* içinde, der. Larry Diamond ve Marc F. Plattner, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1996, s. 11.

37 Türkiye'de sivil-asker ilişkileri için bkz. Tanel Demirel, "Soldiers and Civilians in Turkey: The Dilemma of Turkish Democracy", *Middle Eastern Studies*, 40, 2004, s. 127-50.

38 Alıntının kaynağı: A&G'nin başkanı Adil Gür'ün röportajı, "Orduya Güven En Düşük Noktada", *Taraf*, 29 Ocak 2010.

39 Alfred Stepan, *Rethinking Military Politics: Brazil and the Southern Cone*, Princeton University Press, Princeton, 1988, s. 93-102.

40 TSK'nın kurumsal imtiyazları için bkz. Ümit Cizre-Sakallıoğlu, "The Anatomy of the Turkish Military's Political Autonomy", *Comparative Politics*, 29, 1997, s. 151-66; Gerassimos Karabelias,

Kanun ve teamüllere dayalı imtiyazlar generallerin kurumsal olarak siyasiler karşısında konumunu güçlendirmiştir.[41] Örneğin Genelkurmay başkanı, tören protokolünde en yüksek dördüncü mevkiye (Cumhurbaşkanı, Meclis Başkanı ve Başbakan'dan sonra) sahiptir.[42] Öte yandan kurumsalcı yaklaşım da makalemizdeki temel soruyu tam cevaplayamamaktadır; zira ordunun imtiyazları siyasi gücünün bir sebebinden çok bir sonucu olarak gözükmektedir. TSK'nın imtiyazlarını ve seçilmişler karşısındaki özerkliğini korumasını mümkün kılan özelliğin ne olduğunu ve demokratik olarak seçilmiş meclisin bunları ortadan kaldırmakta neden başarısız olduğunu açıklamak gerekmektedir.

Ordunun kurumsal özerkliğinin önemli bir parçası askerî eğitim sistemidir. Subayların büyük çoğunluğu lise eğitimini, eğitim bakanlığından tamamen bağımsız olan, askerî yatılı okullarda alırlar.[43] Lisans ve lisansüstü öğrenim sunan askerî akademiler de sivil denetime tabi değildir. Subayların kariyerlerinde de sivil denetim yok denecek seviyededir. Milli savunma bakanı kendi müsteşarını bile fiilen seçecek durumda değildir. General ve amiral rütbelerine terfi ve atamalarda parlamento hiçbir rol oynamaz. Bu kararlar başbakan, milli savunma bakanı ile mevcut orgeneral ve oramirallerden (halihazırda 14 tane) oluşan Yüksek Askerî Şura (YAŞ) tarafından alınır. YAŞ'a başbakan başkanlık etse de sadece bir oy hakkı vardır. Bunun ötesinde Genelkurmay Başkanı ve kuvvet komutanlarının atanması dörtlü kararname ile olur. 2010 yılına kadar bu atamalarda bile siviller çok nadiren müdahalede bulunmuşlardır. 2010 ve 2011 yıllarında Cumhurbaşkanı Gül ve Başbakan Erdoğan atamalara aktif katılarak bu teamülü bozmuşlardır.[44]

"Dictating the Upper Tide: Civil-Military Relations in the Post-Özal Decade, 1993-2003", *Turkish Studies*, 9, 2008, s. 457-73.

41 1971 ve 1980'de darbeleri gerçekleştiren generaller, Türk Silahlı Kuvvetleri İç Hizmet Kanunu'nun (1960 darbesini takiben kabul edilen) 35. maddesine dayanarak müdahalelerini haklı göstermeye çalıştılar. Madde şu ifadeleri içermektedir: "Silahlı Kuvvetlerin vazifesi; Türk yurdunu ve Anayasa ile tayin edilmiş olan Türkiye Cumhuriyetini kollamak ve korumaktır." Ancak bu madde, iddia edilen darbe planları ile ilgili olarak 2007 sonrası kovuşturmaya uğrayan subayları koruyamadı.

42 Bir karşılaştırma örneği olarak ABD'de genelkurmay başkanı devlet protokolünde 100 senatör, 435 milletvekili, 50 vali, diğer bazı siyasîler, Yüksek Mahkeme hâkimleri ve hatta bazı sivil bürokratların arkasında çok gerilerde bir yere sahiptir. "Department of the Army Protocol Precedence List", http://www.usma.edu/protocol/images/da_precedence.pdf (erişim tarihi: Nisan 2011).

43 Türkiye Genelkurmay Başkanlığı'nın internet üzerinden basın açıklamasına göre, Silahlı Kuvvetler bünyesinde 365 general/amiral, 39.975 subay, 95.824 astsubay, 65.215 profesyonel asker/jandarma, 465.197 askerlik görevini ifa eden ve 53.424 sivil memur/işçi bulunmaktadır. "Türk Silahlı Kuvvetleri Personel Mevcutları Hakkında", 21 Kasım 2011, http://www.tsk.tr/10_ARSIV/10_1_Basin_Yayin_Faaliyetleri/10_1_10_Guncel/2011/guncel_53.htm

44 Ordu, donanma ve hava kuvvetleri komutanlarının atanabilmesi için genelkurmay başkanı tarafından önerilmeleri gerekmektedir. Bu nedenle askerî atamalarda, son elli yıl içinde hükümetin ve

TSK okullarının ötesinde kendine ait misafirhaneler, restoranlar ve yaz kampları bulunması nedeniyle toplumdan belirli bir izolasyon içindedir. Bu kapalı sistem bile standart zihniyette subayların ortaya çıkmasını garanti etmemiştir. 1990'dan 2009'a kadar YAŞ, çoğunlukla irticai faaliyette bulundukları suçlamasıyla 1.665 subayı ihraç etmiştir.[45] 2010'daki anayasal değişikliklere kadar YAŞ'ın ihraç kararları, anayasal olarak, askerî mahkemelerin denetiminden bile muaf tutulmuştur.

Kendi Askerî Yargıtay ve Askerî İdarî Mahkemesi bulunan ordu, mahkemeleriyle sivil yargı sisteminin dışında yer alır. Ancak Anayasa Mahkemesi'nin 11 üyesinden ikisi, bu iki yüksek askerî mahkemeden gelmektedir. Eskiden sivil mahkemeler subayları nadiren yargılarken, askerî mahkemeler sivilleri (mesela emniyet istihbarat daire başkanını) yargılayabilmiştir. Bu durum Ergenekon davasıyla fiilen, 2010 referandumuyla anayasal olarak tersine dönmüştür. TSK mali olarak da özerk bir yapı arz etmektedir. Yıllık devlet bütçesinin % 10'u kadar olan askerî ödenekler,[46] tartışma veya eleştiri olmaksızın Meclis'ten geçmiştir.[47] Cumhurbaşkanlığına bağlı olan Devlet Denetleme Kurulu, TSK'yı denetleyemez. Meclis adına kamu harcamalarını gözden geçiren en yüksek yargı organı Sayıştay da 2010 yılına kadar askerî giderleri kontrol edememekteydi.

Sayılan bu imtiyazlar, genellikle askerî darbe sonrası dönemlerde (1960-1961, 1971-1973 ve 1980-1983) yeni anayasalar ve yasalar aracılığıyla oluşturulmuştur. Meclis bu askerî ayrıcalıkları yürürlükten kaldıramamıştır. Bunun en önemli sebeplerinden biri ordunun sivil müttefiklerinin imtiyazları kaldırma teşebbüslerine karşı çıkmalarıdır. Son zamanlarda bu müttefiklerin gücünün azalmasını takiben ordunun imtiyazları da azalmaya başlamıştır. Bu konuda yapılan yasal reformlar adına 2010 önemli bir yıl olmuştur. 2010 Şubat ayında, orduya valilik talep etmese de şehirlerde güvenlik önlemleri alma yetkisi veren EMASYA protokolleri iptal edildi. Eylül ayında ise

---

cumhurbaşkanının müdahalesi çok nadiren görülmüştür. Türkiye coğrafyasının yaklaşık % 90'ı ve nüfusunun üçte biri üzerinde yetkiye sahip olan jandarmanın komutanının atanabilmesi için de genelkurmay başkanı tarafından teklif edilmesi gerekmektedir.

45 '19 Yılda 1.655 Subay İhraç Edildi", *Sabah*, 4 Ağustos 2011. 2010 ve 2011'de YAŞ, herhangi bir subayı ihraç etmedi. İhraç edilen memurların çoğu, "mürteci" etiketini reddetmiş ve kendilerini dindar olarak tanımlamışlardır. Jeremy Salt, "Turkey's Military "Democracy", *Current History*, 98, 1999, s. 75; İskender Pala, *İki Darbe Arasında, İlginç Zamanlarda*, Kapı, İstanbul, 2010.

46 Lale Sarıibrahimoğlu, "Türk Silahlı Kuvvetleri", *Almanak Türkiye Güvenlik Sektörü ve Demokratik Gözetim* içinde, der. Ümit Cizre, TESEV, İstanbul, 2006, s. 62.

47 Ahmet Yıldız, "Türkiye Büyük Millet Meclisi", *Almanak Türkiye Güvenlik Sektörü* içinde, der. Cizre, s. 17.

YAŞ'ın ihraç kararlarını yargı denetimine açan, askerî mahkemelerde sivillerin yargılanmasını engelleyen ve sivil mahkemelerin subayları yargılama yetkisini (darbe planlamak gibi suçları da içine alacak şekilde) genişleten bir anayasa değişikliği paketi referandum ile kabul edildi. Aralık ayında ise Sayıştay'ın yeni yasasıyla, askerî malzeme ve harcamalar onun inceleme kapsamına alındı.[48]

Bir yılda gerçekleşen bu reformlar askerî ayrıcalıkların, ordunun siyasî nüfuzunun nedeni değil bir sonucu olduğunu göstermektedir. Siyasî gücü zayıflatıldığı zaman ordu, kurumsal imtiyazlarını da kaybetmeye başlamaktadır. Devlet-merkezci, kültürelci ve kurumsalcı yaklaşımların sorunlarını inceledikten sonra, yeni bölümde makalenin kendi argümanı açıklanacaktır.

FİKİR-MERKEZCİ YAKLAŞIM: İDEOLOJİK KORKULAR VE İTTİFAKLAR

Bu makale, TSK'nın demokrasi üzerinde geçmişte bir vesayet kurabilmiş olmasını siviller arasındaki ideolojik müttefiklerinin desteği ile açıklamaktadır. Aynı şekilde bu vesayetin düşüşü de bu ideolojik müttefiklerin zayıflaması ile mümkün olmuştur. Bazı düşünürler ideolojiyi hâkim ekonomik sınıf tarafından gücü meşrulaştırmak için kullanılan bir araç olarak görürler.[49] Halbuki ideoloji ne sadece bir güç aracı ne de bir üstyapıdır. İdeolojiler ve maddî koşullar birbiriyle ilişkili fakat son tahlilde birbirinden farklı faktörlerdir. Fertler çoğu zaman iktisadi menfaatlerini göz önüne alarak stratejik davranabilirler; fakat menfaatlerinin ne olduğunu fikir ve ideolojileri belirler. Max Weber'in ifadesiyle, "'fikirlerin şekillendirdiği dünya görüşleri, rayları değiştirip trene yön veren makaslar gibi, çıkar peşinde gidenlerin hangi güzergâhta gideceklerini belirler."[50]

İdeolojiler elit zümre tarafından formüle edilen ve genellikle bir ütopyaya atıfta bulunan tutarlı sistemli fikirlerdir. Bu nedenle ideolojilerin ulaşmaya çalıştığı "mükemmel bir dünya" ile daha karmaşık ve dağınık olan "gerçek dünya" arasında bir fark vardır. Ayrıca ideolojiler, devlet aktörleri ve toplumsal aktörler arasındaki sınırları da dönüştürür. Zira ideolojik bir

---

48 Şubat 2011'de yeni bir yasa ile polisler askerlik görevinden muaf oldu. Askerî hiyerarşi, polis üzerindeki üstünlüğünü göstermek için bu reforma uzun bir süre direnç göstermiştir.

49 Karl Marx ve Friedrich Engels, "The Communist Manifesto", *Karl Marx: Selected Writings* içinde, der. Lawrence H. Simons, Hackett Publishing, Indianapolis, IN, 1994, s. 129.

50 Max Weber, "The Social Psychology of the World Religions", *From Max Weber: Essays in Sociology* içinde, der. H. H. Gerth ve C. Wright Mills, Oxford University Press, New York, 1946, s. 280.

mücadelede aynı devlet kurumunun, sosyal sınıfın hatta ailenin üyeleri benimsedikleri ideolojiler üzerinden dostluk veya karşıtlık geliştirebilirler. Sivil-asker ilişkilerine odaklanan makalemiz de devlet mensubu ve sosyal aktörlerin ideolojik aidiyetler üzerinden kurdukları ittifakları ele almaktadır. Bu noktada ordunun sivil müttefiklerinin ortak bir ideolojik gündem üzerinden nasıl birlikte hareket ettiklerini ve diğer taraftan da alternatif ideolojik ittifaklar tarafından nasıl hedef alındıklarını incelemektedir.

Türkiye'de bazı sivillerin ordunun siyasi rolünü desteklemelerinin temel nedeni dışlayıcı laiklik, Türk milliyetçiliği ve anti-komünizm ideolojileri benimsemiş olmaları ve bu ideolojilere bağlı olarak da İslâmcılık, Kürtçülük ve komünizmi yakın bir tehdit olarak algılamalarıdır. Bu üç ideoloji Türkiye'de medya ve eğitim gibi yollarla yayılmıştır. Tüm ilköğretim okullarında (1-8. sınıflar) öğrenciler tarafından okunan ant, eğitiminin laik milliyetçiliği nasıl teşvik ettiğini gösteren bir örnektir:

> Türküm, doğruyum, çalışkanım. İlkem; küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak, yurdumu, milletimi özümden çok sevmektir. Ülküm; yükselmek, ileri gitmektir. Ey Büyük Atatürk! Açtığın yolda, gösterdiğin hedefe durmadan yürüyeceğime ant içerim. Varlığım Türk varlığına armağan olsun. Ne mutlu "Türküm" diyene!

Dışlayıcı laiklik, Türk milliyetçiliği ve anti-komünizm ideolojilerini benimsemiş ve yıllardır yüksek mahkemeleri, bazı siyasî partileri ve büyük medya şirketlerini kontrol eden etkili sivil seçkinlerin verdiği destekten dolayı TSK uzun süre siyasette güçlü olmuştur. Bu elitin yanı sıra, toplumun bazı kesimleri de irtica, bölücülük ve komünizm korkularından ve bu tehditleri önlemek konusunda demokratik yollarla seçilmiş politikacılara duydukları güvensizlik nedeniyle ordunun demokrasi üzerinde vesayetini desteklemiştir.

Erken Cumhuriyet döneminde siyasî elit, dışlayıcı laik ve Türk milliyetçisi politikalar uygulamıştır. Tek parti rejimi (1925-1946) sırasında ordu, bu politikalarda önemli bir rol oynamıştır. Bu politikalar, İslâmcıları ve Kürt ayrılıkçılarını hedeflemekten öteye gitmiş; dindar Müslüman ve Kürtleri potansiyel bir tehdit olarak algılamaya kadar varmıştır. Böylece, ordu ve müttefikleri, muhafazakâr Müslümanları ve Kürtleri yabancılaştırmıştır. 1950'deki ilk demokratik seçimlerden günümüze, dışlayıcı laik partiler mecliste çoğunluğu sağlayamamışlardır. Yeterli halk desteğine sahip olamamanın sonucu olarak da dışlayıcı laiklik Türkiye'de demokrasi yerine askerî vesayete dayanmak durumunda kalmıştır.

Soğuk Savaş, Türkiye'deki ideolojik güç dengesini karmaşıklaştırdı. Soğuk Savaş'a kadar Türk eliti, dindar kitleler ve Kürt azınlık ile karşılaştırıldığında büyük ölçüde dışlayıcı laiklik ve Türk milliyetçiliği vasıtasıyla birleşmişti. Fakat 1960 ve 1970'li yıllarda sol hareketin yükselişi, anti-komünist ordu ve solcu aydınlar arasında bir anlaşmazlık yarattı. Ordu, solcu elitlerin desteğini kaybederken anti-komünist, muhafazakâr kitlelerin desteğini kazandı. Soğuk Savaş'ın sona ermesinin ardından, komünist hareketler neredeyse yok oldu, bu nedenle ordunun komünizme karşı muhafazakârların desteğine artık ihtiyacı kalmamıştı. Ordu 1990'larda dışlayıcı laikliği yeniden vurgulamaya başladı ve 1997'deki "yumuşak" darbe aracılığıyla kendisi ile eski muhafazakâr müttefikleri arasına açık bir mesafe koydu.

Sivil destek olmadan, generaller ne darbe yapabilir ne de askerin imtiyazlarını koruyabilirdi. 2003-2004'teki Avrupa Birliği (AB) reformları bu konuda önemli bir örnektir. Bu reformlardan önce, cumhurbaşkanı, başbakan ve bazı bakanların da bulunduğu Milli Güvenlik Kurulu'na (MGK), altı general hâkimdi. MGK Genel Sekreteri olarak görev yapan general, sivil bürokratlara emir verme yetkisine sahipti. 2003'te MGK'nın hükümet ve bürokrasi üzerindeki etkisini kaldırarak onu gerçek bir danışma organı haline getiren ve bir sivilin genel sekreter olarak MGK'ya atanmasını da mümkün kılan bir AB reform paketi Meclis'ten geçti. 2004'te ise başka bir AB reform paketi ile hem askerî hem de sivil yargıçların bulunduğu Devlet Güvenlik Mahkemeleri kaldırıldı ve Yüksek Öğretim Kurulu ile Radyo ve Televizyon Yüksek Kurulu'ndaki askerî temsilcilerin varlığına son verildi.

Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ile Doğan ve Sabah medya grubu gibi ordunun bazı önemli müttefikleri, üç ana nedenden dolayı bu reformları desteklemiştir. Birincisi, 1997-2002 yılları arasındaki MGK tabanlı yarı-askerî idare siyasî istikrarsızlık, yolsuzluk ve iki büyük ekonomik bunalıma yol açmıştı. İkincisi, o yıllarda, Türk toplumunun yaklaşık üçte ikisinin desteklediği AB üyeliği sivil-asker ilişkileri reformunun en azından kısmen gerçekleşmesi olmaksızın mümkün gözükmüyordu. Sonuncusu ise bu sınırlı reformlar, Türk siyasetinde tam bir sivilleşme anlamına gelmiyor ve askerî vesayet temel anlamda korunuyordu.

2003'ten sonra ise ordunun sivil müttefikleri yeni reformlara destek vermemiş ve hatta bu yöndeki yürütme, yasama ve yargı çabalarına engel olmaya çalışmışlardır. Bu müttefikler a) genelkurmay başkanı atamasında hükümetin müdahil olması, b) darbe davalarında subayların yargılanması konusunda sivil mahkemeleri yetkili kılan kanuni düzenleme yapılması ve c) darbe

planlarıyla ilgili olarak subayların yargılanmasına yönelik girişimleri engellemekte 2010 yılına kadar başarılı da olmuşlardır. Bu engellemeleri birer misal ile açıklayalım. İlk olarak, 2006'daki Genelkurmay Başkanı atamasından önce, CHP lideri Deniz Baykal, askerî hiyerarşinin tercih ettiği adayı –General Büyükanıt– veto etmemesi konusunda Başbakan Erdoğan'ı ikili görüşme ve basın yoluyla uyarmıştır.[51] İkinci olarak, 2009'da TBMM, askerî mahkemelerin siviller üzerindeki yargı yetkisini kaldıran ve sivil mahkemelerin subayları yargılama yetkisini genişleten bir tasarıyı kabul etti. Cumhurbaşkanı Gül, generallerin ve ordu yanlısı medyanın muhalefetine rağmen tasarıyı imzalayarak kanunlaştırdı.[52] Kanun, CHP'nin başvurusu ile Anayasa Mahkemesi tarafından iptal edildi. Üçüncü örnek yargı konusunda. 2000 yılında, savcı Sacit Kayasu, 1980 darbesinin lideri Orgeneral Kenan Evren aleyhinde bir iddianame hazırladı. Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu (HSYK) Kayasu'nun görevine, kariyerine avukat olarak bile devam edemeyeceği şekilde son verdi.[53] HSYK, 2006'da, aşağıda açıklanan Şemdinli davasında da benzer şekilde davrandı.

Tüm bu engellemelere rağmen ordunun ve ideolojik müttefiklerinin siyasî nüfuzu, son altı yıldır sürekli azalmıştır. 2007 yılı bu konuda kritik bir eşiktir, zira a) ordunun e-muhtıra girişimi başarısızlıkla sonuçlanmış, b) AK Parti ezici bir çoğunlukla seçimleri kazanmış ve ordunun muhalefetine rağmen ikinci lideri Gül'ü cumhurbaşkanı yapmayı başarmış ve c) Ergenekon davası başlamıştır. O zamandan beri, ordu ve müttefiklerinin gücü, daha önce hedef aldıkları muhafazakâr Müslümanlar ve liberal aydınların artan gücünden dolayı zayıflamıştır.[54]

Fethullah Gülen önderliğindeki Hizmet hareketinin de dahil olduğu muhafazakâr Müslümanlar Türkiye'de ekonomi, medya ve siyasette etkilerini arttırmış ve bunu yaparken de Türkiye'nin AB üyelik süreci ve artan uluslararası ticaret gibi çeşitli yapısal faktörlerden yararlanmışlardır.[55] Eski İs-

---

51 Baykal'ın gazete röportajından alıntılanmıştır: "30 Ağustos Garanti", *Hürriyet*, 12 Haziran 2006.

52 Türk Anayasa Mahkemesi, 21 Ocak 2010; no. 2010/16.

53 13 Kasım 2008'de, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Kayasu'nun mesleğine geri dönmesine ve ona Türkiye'nin 41.000 Euro tazminat ödemesine hükmetti. "Turkish Prosecutor's Case Discussed 10 Years Later", *Hurriyet Daily News*, 23 Mart 2010.

54 Bu yeni elitin, özellikle de AK Parti'nin, Kürt kültürel hakları üzerindeki bazı kısıtlamaları kaldırması hakkında bkz. Şener Aktürk, "Regimes of Ethnicity: Comparative Analysis of Germany, the Soviet Union/Post-Soviet Russia, and Turkey", *World Politics* 63, 2011, s. 115-64.

55 Türkiye'nin toplam dış ticareti 1960'da 0.8 milyar dolardan 1980'de 11 milyar dolara, 1990'da 35 milyar dolara, 2000'de 82 milyar dolara ve 2008'de 334 milyar dolara yükseldi. "Türkiye İhracatı'nın Gelişimi" başlıklı hükümet raporu, Ekim 2009, http://www.dtm.gov.tr/dtmadmin/upload/IHR/Turkiye_ihr_gelisimi.doc

lâmcı retorik yerine yeni, muhafazakâr demokratik söylemi benimseyen AK Parti mensubu politikacılar da seçimlerde başarı sağlamışlardır. Bu değişim ideolojik korkuların da azaldığı bir döneme denk gelmiştir. 1990'ların başında Sovyetler Birliği'nin çökmesiyle komünizm tehdidi zaten ortadan kalkmıştı. 1997 darbesinin ardından dışlayıcı laikliğe yapılan aşırı vurguda irtica tehdidine inanan kitlelerde bile bir bıkkınlığa yol açmıştı. Kürt konusunda da bir türlü bitirilemeyen ve 2000'lerin ortasından itibaren tekrar artan terör saldırıları askerî çözümün yeterli olmadığı kanaatini yaygınlaştırdı.[56] Bu durum, dışlayıcı laiklik yanlısı CHP ve Türk milliyetçisi Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) gibi ordu taraftarı partilerin zararına olacak şekilde muhafazakâr AK Parti için büyük seçmen desteği olarak sandığa yansıdı.[57]

Kısacası, daha önce ordunun siyasî etkinliğinin kaynağı olan ideolojik konumu ve müttefikleri, 2007 sonrasında, azalan siyasî etkisinin nedeni haline geldi. Aşağıdaki bölümde Türk demokrasisi üzerindeki askerî vesayetin son zamanlardaki düşüşü incelenmektedir.

TSK'NIN ZAYIFLAYAN SİYASİ ETKİSİ

Yakın tarihimizde iki dava ordunun "dokunulmaz" imajını aşındırmış ve ordunun siyasete müdahale için öne sürdüğü iki önemli mazeret (bölücülük ve irtica) hakkında da şüphe uyandırmıştır. Birinci dava Kürtçülük ile ilgilidir. 9 Kasım 2005'te Şemdinli'de halk henüz bombalanmış bir kitapçıdan kaçan iki jandarma astsubayı yakaladı. Jandarmaların otomobilini bulan halk, otomobilin içinde kitapçının bir haritasını, silahları ve gelecekteki olası hedeflerin bir listesini buldu. Bu, kamuoyunda, PKK terörüne atfedilen son zamanlardaki diğer bazı bombalama olaylarının da devlet içindeki grupların eylemi olabileceği yönünde şüpheleri güçlendirdi. Dönemin kara kuvvetleri komutanı olan Orgeneral Büyükanıt, tutuklanan iki astsubaydan birini "iyi çocuk" diyerek savundu. Van Ağır Ceza Mahkemesi savcısı olan Ferhat Sarıkaya ise subayların yasadışı faaliyetlerinin emir komuta zinciri içinde olduğunu iddia etti ve Büyükanıt ile diğer bazı üst düzey subayları da iddianameye dahil edildi. Doğan ve Sabah medya grupları Büyükanıt'ı destekleyip savcıyı hedef alırken Baykal, iddianameyi "orduya karşı darbe" olarak nitelendirdi. Baskı altındaki hükümetin zımni onayı ile HSYK, Sarıkaya'yı –avukat-

56 2007-2011 yılları arasında PKK'nın askerî karakollara saldırılarının ve artan şehit sayısının önüne geçilememesi, generallere yönelik kamuoyu desteğinin azalmasına yol açan faktörlerden biri oldu.

57 Kürt nüfusu, Türkiye'de toplumun % 15'ini oluşturmaktadır. *Milliyet* ve Konda araştırması, *Milliyet*, 21 Mart 2007. Kürt milliyetçisi partiler, ulusal oyların % 5 ila % 6'sını almaktadırlar. Kürtlerin yaşadığı bölgelerde AK Parti, Barış ve Demokrasi Partisi'nin seçimlerdeki tek ciddi rakibidir.

lık yapma hakkını da elinden alacak şekilde– devlet memuriyetinden çıkardı. Ancak Van mahkemesi, iddianameyi kabul etti ve iki subayı yaklaşık 40 yıl hapis cezasına çarptırdı. Yargıtay kararı bozdu ve davanın askerî mahkemeye sevk edilmesini talep etti. Van mahkemesinin üç hâkimi davayı nakletmeme konusunda direnmeleri üzerine HSYK tarafından başka şehirlere atandılar. Yeni hâkimler dava dosyasını askerî mahkemeye aktardı; askerî mahkeme de astsubayları tutuksuz yargılanmak üzere serbest bıraktı. Uzun süre davadan bir karar çıkmadı.[58] 2010'daki anayasa değişikliklerinin ardından dava, tekrar sivil bir mahkemeye gönderildi ve her bir subay yeniden yaklaşık 40 yıl hüküm giydi. Bu dava siyaset, medya ve üst düzey mahkemelerdeki müttefiklerinin ordu mensuplarını nasıl desteklediklerini göstermesi açısından önemi haizdir.

İkinci dava ordunun irtica ve İslâmcılık tehdidini manipüle ettiği yönünde şüpheler uyandırmıştır. 2006 yılının Şubat ayında Danıştay, bir öğretmenin sokakta dahi başörtüsü takmasının uygunsuz olduğuna karar verdi. İki ay sonra, bir suikastçı Danıştay'a saldırdı, kararı alan hâkimlere ateş açtı ve içlerinden birini öldürdü. Doğan ve Sabah medya grupları, olayı mahkemenin türban kararının öcünü almak üzere laik hâkimlere karşı İslâmcı bir saldırı olarak sundu. Baykal ve bazı yüksek mahkeme üyeleri, yargıçların başörtüsü kararını eleştirmeleri nedeniyle, olaydan AK Partili politikacıları sorumlu tutan açıklamalar yaptılar.[59] *Hürriyet* gazetesinin başyazarı, olayı Türkiye'nin "11 Eylül'ü" olarak adlandırdı.[60]

Olaydan bir gün sonra AK Partili bakanlar cenaze töreninde fiziki saldırıya uğrarken, generaller sokakta destekçileri tarafından alkışlanmıştı. Ardından medyada olayın, emekli subaylar tarafından yönetilen ve "Ergenekon" olarak bilinen aşırı milliyetçi bir "derin devlet" örgütü ile bağlantılı olduğuna dair haberler yayınlandı.[61] 2007'de bir dizi silah ve belgenin ortaya çıkmasıyla İstanbul Cumhuriyet Savcısı Zekeriya Öz Ergenekon adı verilen

---

58 Bkz. Güneş Murat Tezcür, "Judicial Activism in Perilous Times: The Turkish Case", *Law and Society Review*, 43, 2009, s. 305-36.

59 2008 yılında Yargıtay Başsavcısı Anayasa Mahkemesi'nde AK Parti aleyhine bir kapatma davası açtı. İddianame bu cinayetin sorumlusu olarak AK Parti'ye işaret etmekteydi. Bu başarısız "yargı darbesi" girişimi için bkz. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 190-92. Anayasa Mahkemesi, 1961'de kurulduğundan bu yana 25 siyasî parti kapatmıştır; bunların çoğu, Kürtçü veya laiklik karşıtı olmakla suçlanmıştır.

60 Ertuğrul Özkök, "Cumhuriyet'in 11 Eylül'ü", *Hürriyet*, 18 Mayıs 2006; "Laikliğe Kurşun", *Milliyet*, 18 Mayıs 2006.

61 Serdar Kaya, "The Rise and Decline of the Turkish 'Deep State': The Ergenekon Case", *Insight Turkey*, 11, 2009, s. 99-114.

davayı açtı. Davada Danıştay saldırısının yanı sıra diğer bazı suikast ve darbe planları da yer aldı.

Ardı ardına gelen iddianamelerle bir darbe planı olduğu iddia edilen "Balyoz", AK Parti hükümetine komplo kurmak amacıyla Hıristiyan ve Yahudilere saldırılar düzenlenmesine dair bir tertip olduğu iddiasıyla "Kafes" ve Gülen (Hizmet) hareketi ile irtibatlı öğrenci evlerine silah konarak bu hareketin terörist ilan edilmesine ve AK Parti iktidarının devrilmesine dair olduğu iddiasıyla "İrticayla Mücadele Eylem Planı" yargılanmaya başladı. Bu süreçte 70 civarında muvazzaf generalin de dahil olduğu üç yüzün üzerinde subay tutuklandı. Balyoz adı verilen davada hapis cezaları verilmiş ve temyiz aşaması beklenmektedir, Ergenekon davasında da mahkemenin kısa bir süre içinde karar vermesi beklenmektedir. Öte yandan bu davalar çoktan siyasi ve psikolojik sonuçlar doğurmuştur; demokrasi üzerinde askerî vesayetin bitmesinde önemli rol oynamışlardır.

CHP, Ergenekon davası ve ilgili diğer davaları hükümetin orduya karşı komplosu olarak değerlendirmiştir. Baykal, kendisini Ergenekon davası sanıklarının "avukatı" olarak ilan etmekte bir sakınca görmezken halefi, Kemal Kılıçdaroğlu da Ergenekon diye bir örgütün olmadığını; eğer varsa üyesi olmak istediğini söylemiştir.[62] HSYK ise bu davalara bakan savcı ve hâkimlerin yerlerini değiştirmek istemiştir. Şemdinli davasındaki pasif tavrının aksine AK Parti, HSYK'nın bunu yapmasını engellemiştir. 2010'da AK Parti milletvekilleri ve Cumhurbaşkanı Gül, Anayasa'nın 24 maddesinde değişiklik yapmak üzere bir referandum süreci başlatmışlardır. Seçmenlerin % 58'i tarafından onaylanan değişiklikler sonucunda HSYK[63] ve Anayasa Mahkemesi'nde[64] ordu yanlısı ve dışlayıcı laik hâkimiyet sona ermiştir. Yukarıda değinildiği gibi bu anayasa değişiklikleri ile çok sayıda askerî imtiyaz da ortadan kaldırılmıştır. Ayrıca 2010'da Milli Güvenlik Siyaset Belgesi gözden geçirilirken MGK ve hükümet, "irtica tehdidi"ni belgeden çıkarmıştır.

Özetle "e-muhtıra" girişiminin başarısızlığı, Ergenekon ve diğer ilişkili davalar ile referandumda kabul edilen anayasa değişiklikleri generallerin azalan siyasî gücünü göstermektedir. Siyasi rejim üzerindeki askerî vesayetin zayıflaması yargı, siyaset ve medyadaki dışlayıcı laiklik yanlısı ordu müttefiklerinin azalan etkisinin sonucudur. 1980'lerde ve 1990'larda, dışlayıcı laiklik

62 "Nerede Bu Örgüt, Üye Olayım", *Hürriyet*, 16 Şubat 2011.
63 Yeni üyeler ile yeniden yapılandırıldıktan sonra HSYK, Nisan 2011'de, savcı Sarıkaya ve Kayasu'nun ihracına ilişkin daha önceki kararları iptal etti.
64 Ergun Özbudun, "Türk Anayasa Mahkemesi ve Siyasi Kriz" (bu kitapta 7. bölüm).

yanlısı partilerin oy oranlarının toplamı genellikle % 30 civarında olmasına rağmen, CHP ve Demokratik Sol Parti'nin (DSP) 2002 ve 2007 meclis seçimlerinde aldıkları toplam oy oranı ancak % 21 idi ve bu oran 2011'de % 26 oldu. CHP ve DSP'nin düşük oy oranının önemli bir nedeni, halkın büyük bir çoğunluğunun dışlayıcı laik politikaları desteklemiyor olmasıdır.

Dışlayıcı laiklik ve ordu yanlılarının düşüşü medyaya da yansımıştır. 1997 darbesine belirli bir destek verdiği düşünülen gazetelerin o zamanki tirajları şu şekildeydi (1997 yılı ortalamaları parantez içinde binlerle belirtilmiştir): *Hürriyet* (613), *Sabah* (609), *Milliyet* (547), *Radikal* (183) ve *Cumhuriyet* (46). Darbe karşıtı iki gazetenin tirajları ise daha düşüktü: *Zaman* (266) ve *Akit* (30).[65] Şubat 2011'in bir haftasındaki ortalama tirajlara bakıldığında üç nokta göze çarpmaktadır. İlki, dışlayıcı laiklik ve ordu yanlısı gazetelerin tirajları azalmıştır: *Hürriyet* (449), *Milliyet* (162), *Cumhuriyet* (53) ve yeni kurulmuş olan *Vatan* (117). İkincisi, *Sabah* (350) gazetesi AK Parti'ye yakın bir işadamına satılmasının ardından orduya karşı daha eleştirel olan gruba dahil olmuş; *Radikal* (67) ise iki grup arasında orta bir noktada bulunmaya çalışmıştır. Üçüncüsü, dışlayıcı laiklik ve ordu hakkında eleştirel tavır alan gazetelerin tirajı artmıştır: *Zaman* (848), *Akit* (58) ve yakın zamanda kurulmuş olan *Star* (146), *Yeni Şafak* (119), *Bugün* (88) ve *Taraf* (51).[66] Ergenekon davası 2011 yılı başlarına kadar, ordu yanlısı olup olmama konusunda bir ölçü gibi algılanmıştır. Bir yanda *Hürriyet*, *Milliyet* ve *Vatan* gibi gazeteler başından itibaren Ergenekon gibi davaların yanlışlıkları üzerinden yayın yaparken, diğer yanda *Taraf* gazetesi darbe planlarını yayınlayarak bu davalara destek vermiştir. Netice itibariyle ordunun medya, siyaset ve yargıdaki müttefiklerinin zayıflaması, demokrasi üzerindeki vesayetinin de sona ermesini beraberinde getirmiştir.

SONUÇ

Bu makale askerin siyasete müdahalesini Türkiye'de demokrasinin sağlamlaşması karşısındaki en önemli tarihi engel olarak ele almıştır. Türk ordusunun siyaset üzerinde etkisinin nasıl devam ettiğini ve neden 2007'den sonra düşüşe geçtiğini incelemiştir. Bunları yaparken önce devlet-merkezci, kültü-

65 Konrad Adaneur Vakfı, *MediaScape Türkiye' 98*, Ankara University, Ankara, 1998, 28 (erişim yeri: ilaum.ankara.edu.tr/gorsel/dosya/1065210084mediascape_1998_eng.pdf; erişim tarihi: Ocak 2009).

66 Veri, iki ana gazete dağıtımcısı Turkuvaz ve YAYSAT'a dayanmaktadır. "Haftalık Ortalama Gazete Satışları: 7-13 Şubat 2011", *Zaman*, 21 Şubat 2011. *Akşam* ve yeni kurulan *Habertürk* gazeteleri, bu tartışmada değişen pozisyonlar aldılar.

relci ve kurumsalcı açıklamaları analiz ederek onların açıklamalarının yetersiz kaldığı noktaları vurgulamıştır. Sonrasında makale kendi argümanını izah ederek ordunun vesayet gücünün siyaset, yargı ve medyadaki müttefiklerine dayandığını vurgulamıştır.

Etkili siviller ile TSK arasındaki temel ortak nokta dışlayıcı laiklik, Türk milliyetçiliği ve anti-komünizm ideolojilerdir. Bu ideolojilere dayalı olarak irtica, bölücülük ve komünizm tehditlerini algılayan siviller ordunun siyaset üstündeki vesayetini desteklemişlerdir. Ordu ise bu desteğe karşı pasif kalmamış; aksine kritik dönemlerde bu tehdit algılamalarını tahrik ederek sivil müttefiklerinin desteğinin devamını sağlamaya çalışmıştır. Öte yandan, ordunun geçmişte hedefi olan muhafazakârlar, Kürtler ve solcular bir tür koalisyon kurarak askerî vesayeti geriletmişlerdir. Bu koalisyonda AK Parti ve Gülen (Hizmet) hareketinin yanı sıra liberal aydınlar (ki bir kısmı eskiden komünistlikle itham edilmiştir) ve bazı Kürt aktörler de yer almışlardır.

Sivil-asker ittifakları ve karşıt koalisyonlar sadece Türkiye'ye has kavramlar değildir. Diğer birçok ülkede de sivil-asker ilişkileri ideolojik mücadeleler bağlamında şekillenmiştir. Latin Amerika ülkelerinde komünizm tehdidi karşısında kurulan sivil-asker işbirliği, 1979'da bölge ülkelerinin üçte ikisini yöneten askerî rejimlerin temel dayanağı olmuştur. 1980 sonlarında ve 1990 başlarında komünizmin küresel düşüşüne paralel olarak Latin Amerika ülkelerinde askerî yönetimlerin meşruiyeti azalmış ve 1993 itibariyle sayıları sıfıra inmiştir.[67]

Makalemiz sayıca az ama siyasi etkisi fazla olan elitin, halk çoğunluğunun seçim tercihlerine güvenmediği bir ülkede demokrasinin yerleşemeyeceğini vurgulamıştır. Diğer bir deyişle yerleşik (konsolide) bir demokrasiyi temin etmek için ya seçkinlerin algısının değişmesi, ya da yerlerine yeni bir elitin gelmesi gerekmektedir. Daron Acemoğlu ve James Robinson, dünya genelinde elitlerin demokrasiye karşı olduklarını savunurlar. Zira elitler "geçici fiili güçleri kaybolduğunda, demokrasinin yeni politikalar doğuracağını" bilmektedirler.[68] Acemoğlu ve Robinson elitler ve demokrasi arasındaki gerilime haklı olarak işaret etmektedirler; yanıldıkları nokta ise bu gerilimin her zaman iddia ettikleri gibi yüksek vergi oranları ile zenginden fakire servet nakli konusunda olmadığıdır. Makalemizin gösterdiği gibi Türkiye'de elitin demokrasiden çe-

67 Brian Loveman, " 'Protected Democracies' and Military Guardianship: Political Transitions in Latin America, 1978-1993", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 36, 1994, s. 105.

68 Daron Acemoglu ve James A. Robinson, *Economic Origins of Dictatorship and Democracy*, Cambridge University Press, New York, 2007, s. 224.

kinmesinin ana sebebi servetlerini halkla paylaşmak zorunda olmak yerine din ve etnik kimlik konusundaki ideolojik duruşlarıdır. Hatta tam aksi istikamette avam halkın desteklediği Menderes, Özal ve Erdoğan gibi politikacılar serbest piyasa ekonomisini desteklerken seçkinlerin destek verdiği CHP kendisini sosyal demokrat olarak tanımlamıştır. Dahası, Türkiye'de ideolojik mücadeleler göstermiştir ki seçkinler ve avam halk arasındaki sınır Acemoğlu ve Robinson'ın iddia ettiği kadar net değildir; çok daha geçişkendir.

Türkiye'de demokrasi hâlâ tam yerleşmiş değildir; fakat ordunun siyasi vesayetinin bitmeye yüz tutmuş olması bu yönde atılmış tarihi bir adımdır. Bu makale bir yandan iç politikadaki ideolojik mücadele üzerinde dururken bir yandan da diğer iki tamamlayıcı faktöre çok kısaca işaret etmiştir. Birinci faktör, Türk ordusu içindeki bölünmelerdir. Bu çalışmanın kapsamı bakımından burada ordunun 1960 ve 1971 darbeleri sırasında ve sonrasındaki iç çatışmaları tartışılmamış ve sadece Orgeneral Özkök'ün, 2003-2004'teki müdahaleci generalleri nasıl bloke ettiğinden kısaca söz edilmiştir. Ordu içindeki bölünmelerin bir başka belirtisi de bazı subayların mahkemelere ve *Taraf* gibi bazı gazetelere ordu içindeki antidemokratik planlar hakkında belgeler sızdırmış olmasıdır. İkinci faktör ise, uluslararası şartların Türk ordusunun siyasî rolünün azalması üzerindeki etkisidir. Soğuk Savaş'ın ordunun anti-komünist duruşuna etkisine, muhafazakârların uluslararası ticarete uyumuna ve AB üyelik sürecinin Türk ordusunun ayrıcalıklarının sınırlanmasındaki önemli rolüne makalede çok kısaca değinilmiştir. Bu yapısal şartların ötesinde, Amerika Birleşik Devletleri'nin askerî müdahalelere desteği gibi yabancı devletlerin politikaları da Türk ordusunun siyasî konumunu etkileyen önemli dış faktörlerden olmuştur. Türk ordusunun iç bölünmelerinin ve dış ülkelerin ordunun siyasi rolü üzerindeki etkilerine dair yeni araştırmalara ihtiyaç vardır.

7

Türk Anayasa Mahkemesi ve Siyasal Kriz

ERGUN ÖZBUDUN

Türkiye'nin bir anayasa sorunu olduğunu pek çok gözlemci kabul etmektedir. Türkiye'nin altmış yıldan uzun çok-partili yarışmacı siyasetten sonra, demokratik rejimini hâlâ tam mânasıyla pekiştirememiş ve üç Güney Avrupa ve birçok Doğu Avrupa demokrasileri gibi, daha yeni "üçüncü dalga" demokrasilerinin gerisinde kalmış olması, bir paradokstur.

Bu başarısızlığın yakın sorumlusu olarak, 1980-1983 Millî Güvenlik Konseyi (MGK) askerî rejiminin ürünü olan 1982 Anayasası gösterilebilir. Bu dönemin askerî yöneticileri, 1970'lerin son yıllarındaki kanun ve düzen çöküntüsünün sorumluluğunu, 1961 Anayasası'nın –onların kanaatince– aşırı liberal niteliğine yüklemişlerdir. Dolayısıyla da, devlet otoritesini bireysel hürriyetler zararına güçlendirmek ve seçilmiş sivil makamlar üzerinde sıkı bir denetim sağlayacak bir dizi vesayet kurumu yaratmak üzere bir anayasa yapımı işine girişmişlerdir. Bu, meşru demokratik siyaset alanının büyük ölçüde daraltılması anlamına gelmektedir. Çoğu zaman gözlemlendiği gibi, 1982 Anayasası'nın öncelikli amacı, demokratik bir anayasanın yapması gerektiği gibi vatandaşları devletin müdahalelerine karşı korumak değil, devleti vatandaşlarının eylemlerine karşı korumaktır. Ayrıca Anayasa, silâhlı kuvvetlere müphem şekilde tanımlanmış vesayet yetkileri ve mahfuz alanlar tanımak suretiyle, iktidarı bırakmakta olan MGK rejimine güçlü çıkış garantileri sağlamıştır. Nihayet 1982 Anayasası, ordunun sivil siyasete ve siyasal partilere karşı güçlü güvensizliğinin yansıması olarak, siyasal partilerin faaliyetlerini, bir sürü katı yasaklarla çevrilmiş âdeta bir deli gömleği içine sokmuştur. Ay-

nı güvensizlik, bütün diğer sivil toplum kurumlarına karşı da gösterilmiş, onların her türlü siyasal faaliyetleri ve siyasal partilerle işbirliğinde bulunmaları, bu kitaptaki diğer makalemde değinildiği gibi, yasaklanmıştır.

Temsilî ve demokratik nitelikten tümüyle yoksun ve son sözü beş üyeli askerî konseye bırakan yöntemlerle hazırlanmış bulunan 1982 Anayasası'nın, 1983 sonbaharında sivil iktidarın yeniden kurulmasıyla birlikte, sürekli bir eleştiri dalgası ve değişiklik talepleriyle karşılaşmış olmasına hayret etmemek gerekir. Dolayısıyla Anayasa, 1987'den bu yana, kimi küçük kimi büyük 15 değişiklik geçirmiştir. Anayasal değişimin genel yönünün liberalleşme ve demokratikleşme olduğunda kuşku yoktur; o kadar ki, Avrupa Birliği Komisyonu 2005 yılı başında üyelik müzakerelerine başlanmasının yolunu açarken, Türkiye'nin "Kopenhag siyasal kriterlerini yeterince yerine getirmiş" olduğu gözleminde bulunmuştur. Öte yandan, genellikle kabul edildiği üzere, bu reformlar, MGK yönetiminin otoriter, devletçi ve vesayetçi mirasını tümüyle tasfiye etmekte yeterli olmamıştır.[1]

Bununla birlikte, Türkiye'nin anayasa sorununun sorumluluğunu tümüyle MGK mirasına yıkmak, aşırı bir basitleştirmedir. Diğer makalemde açıklamaya çalıştığım gibi, daha derin sorunlar, gerçek anlamda liberal bir demokrasinin gerekleriyle, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu felsefesinin bazı ilkeleri arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanmaktadır. Gerçekten, 1982 Anayasası'nda, "cumhuriyetin kurucu felsefesi"nin ya da Kemalist mirasın, özellikle de onun üç temel direği olan Türk milliyetçiliğinin, lâikliğin ve aşırı merkeziyetçi üniter devletin güçlü izleri bulunmaktadır. Tek-parti ideolojisinin "birörneklik tutkusu" bu Anayasa'ya güçlü şekilde yansımıştır. Nitekim, devletin ülke ve millet bütünlüğü, Anayasa'nın ifadesiyle "Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü" ifadesi Anayasa'da 16 defa tekrarlanmıştır (ikisi Başlangıç bölümünde, üçü 28. maddede, birer kez de 3, 5, 14, 26, 30, 68, 118, 122, 130 ve 143. maddelerde); Atatürk'ten sekiz kere söz edilmektedir (Başlangıç bölümünde iki, 2, 42, 58, 81, 103 ve 134. maddelerde birer kere). "Ülke bütünlüğü" kavramının anlamı oldukça açık olmasına karşılık, "milletin bütünlüğü" kavramı, değişik kişilere değişik anlamlar ifade edebilir. Dolayısıyla bu kavram, dilsel, etnik ve dinsel azınlıkların kültürel tanınma taleplerine karşı anayasal bir bahane olarak kullanılabilir ve kullanılmıştır da.[2]

1 Ayrıntılar için, Ergun Özbudun ve Ömer Faruk Gençkaya, *Democratization and the Politics of Constitution-Making in Turkey*, Central Eurpean University Press, Budapeşte ve Londra, 2009; Ergun Özbudun ve Serap Yazıcı, *Democratization Reforms in Turkey, 1993-2004*, TESEV, İstanbul, 2004.

2 Kemalist mirasın 1982 Anayasası üzerindeki etkisi hakkında, keza bkz. Taha Parla, *Türkiye'de Anayasalar*, İletişim, İstanbul, 2007, s. 34-40, 45; keza Taha Parla ve Andrew Davison, *Corpora-*

Bu husus, en açık olarak, gene MGK rejimi döneminde kabul edilmiş olan Siyasî Partiler Kanunu'nda görülmektedir. Bu kanunun 80. maddesi, devletin üniter niteliğini değiştirme amacı güden partileri yasaklamaktadır; oysa, elbette, devletin ülke bütünlüğünün korunması, mutlaka bir üniter devleti gerektirmez. Kanunun 81. maddesi, daha da dehşetengiz yasaklar getirmektedir. Buna göre siyasal partiler,

a) Türkiye Cumhuriyeti ülkesi üzerinde millî veya dinî kültür veya mezhep veya ırk veya dil farklılığına dayanan azınlıklar bulunduğunu ileri süremezler.
b) Türk dilinden veya kültüründen başka dil ve kültürleri korumak, geliştirmek veya yaymak yoluyla Türkiye Cumhuriyeti ülkesi üzerinde azınlıklar yaratarak millet bütünlüğünün bozulması amacını güdemezler ve bu yolda faaliyette bulunamazlar.
c) Tüzük ve programlarının yazımı veya yayınlanmasında, kongrelerinde, açık veya kapalı salon toplantılarında, mitinglerinde, propagandalarında Türkçeden başka dil kullanamazlar; Türkçeden başka dillerde yazılmış pankartlar, levhalar, plaklar, ses ve görüntü bantları, broşür ve beyannameler kullanamaz ve dağıtamazlar; bu eylem işlemlerin başkaları tarafından da yapılmasına kayıtsız kalamazlar. Ancak, tüzük ve programlarının kanunla yasaklanmış diller dışındaki yabancı bir dile çevrilmesi mümkündür.

Kanunun 81. maddesinin, devletin ülke bütünlüğünü korumak gibi meşru bir amacın çok ötesine geçtiğine, dolayısıyla anayasaya aykırı olduğuna şüphe yoktur. Türk dili ve kültürü dışındaki dil ve kültürlerin korunması, geliştirilmesi ve yayılmasının yasaklanması, önde gelen bir Türk anayasa hukukçusunun ifadesiyle, bir "kültür jenosidi"dir.[3]

Bu dışlayıcı etnik Türk milliyetçiliğinin başka bir anayasal yansıması, Anayasa'nın 26 ve 28. maddelerindeki garip "kanunla yasaklanmış dil" ibaresidir. Nitekim MGK'nce kabul edilen bir kanun (no. 2912), "düşüncelerin açıklanması ve yayılmasında, Türk Devletince tanınmış devletlerin birinci resmî dillerinden başka bir dil kullanılamaz" hükmüne yer vermiştir. Bu, gerçekten, "Kürt" kelimesini kullanmaksızın Kürtçenin tüm kamusal kullanımı-

tist Ideology in Kemalist Turkey:Progress or Order?, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y., 2004, s. 39-40.

3 Bülent Tanör, *Türkiye'de Demokratikleşme Perspektifleri*, TÜSİAD, İstanbul, 1997, s. 44-45.

nı yasaklamanın çok kurnazca bir yoluydu; çünkü Kürtçe, hiçbir devletin birinci resmî dili olmamakla birlikte, Irak'ın ikinci resmî diliydi. Bu Kanun, 1991'de ilga edilmiş ve utanç verici "kanunla yasaklanmış dil" ibaresi, 2001 yılında Anayasa'dan çıkarılmıştır. Buna karşılık, Siyasî Partiler Kanunu'ndaki yasaklar, yürürlüklerini sürdürmektedir.

1982 Anayasası, selefi 1961 Anayasası'nın, Kemalist ideolojinin başka bir temel direği olan lâikliğe bağlılığını tekrarlamıştır. Bu Anayasa, "lâik devlet"i, cumhuriyetin değiştirilemez nitelikleri arasında saymış (m. 2 ve 4) ve selefinin 19. maddesindeki yasağı aynen tekrarlamıştır: "Kimse, Devletin sosyal, ekonomik, siyasî veya hukuki temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasî veya kişisel yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz" (m. 24). Lâik devlet ilkesine aykırı faaliyetler, siyasî partilerin kapatılması sebepleri arasındadır (m. 68). Bu yasaklar, Siyasî Partiler Kanunu'nun 84-89. maddelerinde ayrıntılandırılmış ve genişletilmiştir. Bununla birlikte gariptir ki, 1982 Anayasası, "din kültürü ve ahlâk öğretimi"ni ilk ve ortaöğretim kurumlarında zorunlu dersler haline getirmiştir (m. 24). Bunun nedeni, MGK rejiminin, Türkleştirilmiş bir resmî İslâm versiyonunu (Türk-İslâm sentezi olarak da adlandırılmaktadır) kendi algılarındaki bir sol-komünist tehdide karşı bir set olarak kullanma isteği olabilir.

Daha sembolik, fakat anlamı daha az olmayan bir husus da, 1982 Anayasası'ndaki devlet (daima büyük harfle yazılmaktadır) yüceltilmesidir. Başlangıcın (1995'te ilga edilen) birinci fıkrası, "Türk Devleti" için "kutsal" sıfatını kullanmaktadır. Başlangıcın halen yürürlükte olan ikinci fıkrasında "yüce Türk Devleti" denilmektedir. İlginçtir ki, Başlangıçta ve bazı maddelerde (meselâ 2001 değişikliğinden önceki 14. maddede), devletin resmî adı olan "Türkiye Cumhuriyeti" yerine "Türk Devleti" deyimi kullanılmıştır. Devletin böyle yüceltilmesi, Recep Peker'in bu kitabın önceki bölümümde alıntılanan, 1930'lardaki ifadelerini hatırlatmaktadır. Keza, değiştirilemez 2. maddedeki "toplumun huzuru" ve "millî dayanışma" ifadeleri de, 1930'ların dayanışmacı-korporatist söylemini andırmaktadır. Anayasa ve diğer kanunlarda Kemalizme bağlılık ifade eden daha pek çok ibare mevcuttur. Anayasa'nın 42. maddesine göre, "eğitim ve öğretim, Atatürk ilkeleri ve inkılâpları doğrultusunda ...yapılır." 58. maddeye göre, "Devlet ... gençlerin Atatürk ilke ve inkılâpları doğrultusunda ... yetişme ve gelişmeleri sağlayıcı tedbirleri alır." Siyasî Partiler Kanunu, siyasal partilerin "Atatürk ilke ve inkılâplarına bağlı

olarak çalış"malarını zorunlu kılar (m. 4). Yükseköğretim Kanunu (4.11.1981, Kanun no. 2547) yükseköğretimin "ana ilkeler"inden birini, "öğrencilere, ATATÜRK İnkılâpları ve ilkeleri doğrultusunda ATATÜRK milliyetçiliğine bağlı hizmet bilincinin kazandırılması" olarak tanımlamaktadır (m. 4; büyük harfler orijinal metindendir). Nihayet 1982 Anayasası, değiştirilemeyecek 2. maddesinde, selefinin kullandığı daha nötr nitelikteki "millî devlet" yerine, "Atatürk milliyetçiliğine bağlı" deyimini kullanmıştır. Daha da önemlisi, 1982 Anayasası'nın devletçi dayanışmacı felsefesinin sadece bu soyut ve felsefî kavramlarla sınırlı kalmayıp, özenle düzenlenmiş bir vesayet mekanizmasıyla tamamlanmış olmasıdır. En başta gelen vesayet mekanizması, Cumhurbaşkanlığı makamıdır. Bu makam, sivil siyaset üzerinde geniş denetim yetkilerine sahip, devlet elitlerinin kontrolünde, tarafsız ve partiler-üstü bir makam olarak tasarlanmıştır. Cumhurbaşkanı'nın, geniş atama yetkileri aracılığıyla, Anayasa Mahkemesi, yüksek yargının diğer unsurları ve YÖK gibi diğer vesayet kurumlarının kompozisyonunu etkilemesi ümit edilmiştir.

Burada hatırlamak gerekir ki, 1980 darbesinin lideri General Kenan Evren, demokratik meşruluğu son derece kuşkulu olan bir yöntemle kendisini yedi yıllık bir dönem (1982-1989) için Cumhurbaşkanı seçtirmiştir. Cumhurbaşkanı seçimi anayasa halkoylaması ile birleştirilmiş, anayasaya verilen evet oyları, tek aday olan Evren için de verilmiş sayılmıştır. Evren, sık sık, kendisini yeni Anayasa'nın bekçisi ilân etmiştir. Öyle görünüyor ki, Evren'in görev süresi sona erdikten sonra da, MGK'nin kurdurduğu ve 1983 geçiş seçimlerini kazanacağı tahmin edilen Milliyetçi Demokrasi Partisi vasıtasıyla, yeni cumhurbaşkanının da silâhlı kuvvetlerin kabul edeceği bir kişi olacağı umulmuştur. Turgut Özal ve onun Anavatan Partisinin (ANAP) beklenmedik zaferi bu tabloyu biraz değiştirmiştir; Evren'den sonra gelen iki Cumhurbaşkanı, Turgut Özal (1989-1993) ve Süleyman Demirel (1993-2000) partilerinin liderleri olan sivil politikacılardı. Ancak, Cumhurbaşkanı'nın vesayetçi rolü Anayasa'da aynen kalmış ve Anayasa Mahkemesi'nin eski başkanı ve siyasal partiler arasında bir uzlaşma adayı olan Ahmet Necdet Sezer (2000-2007) vesayet yetkilerini, General Evren'den bile daha sık ve daha istekli olarak kullanmıştır; bu da, gerek Bülent Ecevit'in koalisyon hükümeti ile, gerek Recep Tayyip Erdoğan'ın Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) hükümetleriyle sık sık sürtüşmelere yol açmıştır. Erdoğan hükümetleri, Sezer'in atamalarından büyük ölçüde etkilenen Anayasa Mahkemesi ve YÖK'le de sürekli çatışma içinde olmuştur.

Başka bir önemli vesayet kurumu, ilkin 1961 Anayasası ile yaratılan, ancak onun halefiyle büyük ölçüde güçlendirilen Millî Güvenlik Kurulu'dur. 2001 Anayasa değişikliğinden önce, Kurul'a başkanlık eden Cumhurbaşkanı'nın sivil kökenli bir şahıs olması halinde, asker ve sivil üyeler Kurulda eşit sayıda temsil ediliyorlardı. Üstelik, Anayasa'nın 118. maddesine göre Bakanlar Kurulu, MGK'nın tavsiyelerini "öncelikle dikkate almak" zorundaydı. 2001 Anayasa değişikliği, sivil üyelere Kurul'da çoğunluk sağlamış ve Kurul'un tavsiyelerinin istişarî niteliğini vurgulamıştır. Bu değişikliği, diğer kanunlardaki değişiklikler, özellikle 2003'te kabul edilen MGK Genel Sekreterliği Kanunu'ndaki değişiklikler izlemiştir. Bu reformların net etkisi, siyasal sistemin önemli ölçüde sivilleşmesi olmuştur. Gene de, ordunun, herhangi bir pekişmiş demokrasiye oranla, hâlâ Anayasa ve kanunların lâfzının ifade ettiğinin çok ötesinde, onlardan çok daha büyük bir iktidar ve prestije sahip olduğu, bir sır değildir.[4]

Demokratikleşme sürecindeki diğer ülkelerin deneyimleri, eski askerî rejimlerin bu gibi kalıntılarının, ya da "çıkış garantileri"nin tasfiyesinin uzun hattâ orta dönemde imkânsız olmadığını göstermektedir. Çıkış garantilerinin uzun süreli kalıcılığını etkileyen, birbirleriyle ilişkili iki önemli faktör, yeni bir darbe olasılığı ve ordunun siyasetteki rolü konusunda sivil siyasal güçler arasındaki birliğin veya birlikten yoksunluğun derecesidir. Bu anlamda, ciddî bir darbe tehdidinin varlığı, sivil siyasal aktörlerin beklentilerini ve hesaplarını kökten değiştirir; onları, orduyla ittifaklar aramak ya da orduyu müdahaleye davet etmek gibi, demokrasinin konsolidasyonunu engelleyen davranışlara sevk eder. İkinci faktör de çok önemlidir; çünkü sivil siyasal güçler arasında ordunun meşru rolü üzerinde bir birliğin olmaması, orduya, siyasete müdahale etmek ve siyasal nüfuzunu sürdürmek ya da arttırmak hususunda güçlü bir özendirici sağlar. Latin Amerika deneyimi üzerinde yorumda bulunan Felipe Agüero'ya göre, "siviller, birleşik bir cephe sergilemekteki başarısızlıklarıyla, ordunun demokratik konsolidasyon konusunda çıkardığı engeller hususunda ortak bir anlayış göstermemişlerdir. Böylece, ordunun iç politikadaki müdahaleciliğinin bedelini yükseltecek kritik bir caydırıcı feda edilmiş, ordunun kullanmasına açık sivil çatlaklar yaratılmıştır."[5]

---

4 Serap Yazıcı, *Türkiye'de Askerî Müdahalelerin Anayasal Etkileri*, Yetkin, Ankara, 1997; Özbudun ve Yazıcı, *Democratization Reforms in Turkey*, s. 32-41.

5 Felipe Agüero, "The Military and the Limits to Democratization in South America", *Issues in Democratic Consolidation: The New South American Democracies in Comparative Perspective* içinde, der. Scott Mainwaring, Guillermo O'Donnell ve J. Samuel Valenzuela, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1992, s. 177; ve J. Samuel Valenzuela, "Democratic Consolidation in Post-Transitional Settings: Notion, Process, and Facilitating Conditions," aynı eser, s. 67-68.

Bu analiz, Türkiye'nin bugünkü durumuna uygun düşer gibi görünmektedir. Rejimin tümüyle sivilleşmesi ve diğer vesayetçi unsurların tasfiye edilmesi, sayıca pek büyük olmayan fakat siyaseten güçlü, ana muhalefet partisi CHP, Anayasa Mahkemesi, yüksek yargı, ana akım medyanın önemli bir bölümü ve akademik çevreler gibi sivil güçlerden oluşan bir koalisyon tarafından engellenmektedir. Bunları birleştiren faktör, Kemalist mirasa derin bağlılıkları ve bugünkü iktidar partisi olan muhafazakâr AK Parti'nin ülkeyi İslâmî bir rejime götürebileceği korkusudur. 2006'da yapılan bir anket çalışmasının, deneklerden ancak yüzde 8.9'unun şeriata dayalı bir İslâmî rejimi tercih ettiklerini göstermesine rağmen, yüzde 22.2 lâikliğin tehlikede olduğu, yüzde 36.7 AK Parti'nin kadın hakları konusunda cumhuriyetin kazanımlarını geri çevirmeyi amaçladığı, yüzde 43.8 AK Parti'nin kamu hizmetlerini kendi taraftarlarıyla İslâmîleştirmeye çalıştığı, yüzde 50.2 AK Parti'nin Türkiye'de İslâmî bir hayat tarzı yerleştirmeyi amaçladığı (bu, mutlaka şeriata dayalı bir rejim kurma anlamına gelmemektedir) görüşündedir. Araştırmanın ilginç başka bulgularına göre yüzde 26.8, Türkiye'nin sorunlarının seçilmiş hükümetlerce değil, ancak askerî bir rejim tarafından çözülebileceğine; yüzde 24.8, halkın, ordunun desteği olmaksızın lâikliği koruyamayacağına inanmaktadır.[6] Bu bulgulardan çıkarılabileceği üzere, Türk toplumunun ihmal edilemeyecek bir kesimi, orduyu, muhtemel bir İslâmî rejim kurma girişimine karşı, nihaî bir son çare garantisi olarak görmektedir.

Bu tür korkular ve endişeler, bir yandan da muhalefet blokunu, Türkiye'nin AB projesi konusunda isteksiz, hattâ tamamen kuşkucu bir duyguya sevk etmiştir. Ziya Öniş temel bölünme çizgisinin artık sağ ile sol, merkez ile çevre, lâikçilerle İslâmcılar arasında değil, "muhafazakâr globalistler" (yani AB yanlıları) ve "savunmacı milliyetçiler" (yani AB karşıtları) olarak adlandırdığı kesimler arasında bulunduğunu ileri sürmekteyse de, bu bölünmede hâlâ eski bölünmelerin bazı izlerinin olduğu da iddia edilebilir. Savunmacı milliyetçi kamptaki birçok grup, AB üyeliğini genel planda desteklemekle birlikte, AB şartlılığının, millî egemenliğin aşınmasına ve Türk devletinin ülke bütünlüğünü ve/veya üniter niteliğini tehlikeye düşürmesine yol açacağını düşündükleri "bazı temel unsurlarından rahatsızlık duymaktadır." Bu grup, devlet elitlerinin önemli bir bölümünden, iki önemli muhalefet partisi olan CHP ve MHP'den ve onlara katılan radikal İslâmcılardan oluşmaktadır; buna karşılık globalist kamp, ılımlı İslâmcıları (ya da kendilerini nitelendirmek hususunda

6 Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV, İstanbul, 2006, s. 75-77, 87.

tercih ettikleri deyimle, muhafazakâr demokratları), lâik liberalleri ve reformcu Kürtleri içine almaktadır. Türkiye siyasetinin bir paradoksu, İslâmcı köklerden gelen bir partinin (AK Parti) AB'ye katılımın ve bununla ilgili reform sürecinin önde gelen destekçisi olmasıdır. Aynı derecede çarpıcı bir paradoks da, Türkiye'de Batılılaşmanın ve Batı tipi bir hayat tarzının baş savunucusu olan CHP'nin, AB üyeliği hedefinden giderek yabancılaşmasıdır.[7]

Böyle derin toplumsal bölünmelerin varlığı halinde, demokratik kurumların normal işlemesini beklemek güçtür. Nitekim AK Parti hükümeti, sadece parlamenter muhalefetle değil, birçok devlet kurumunun, Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in (2007 Ağustosu'nda görev süresi bitene kadar), ordunun, Anayasa Mahkemesi ve genel olarak yüksek yargının ve (yakın zamanlara kadar) YÖK'ün muhalefeti ile mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu devlet kurumları arasında Anayasa Mahkemesi, süregelen siyasal çatışmanın son yıllarda aktif bir aktörü haline gelmiş olması nedeniyle, özel bir ilgiyi hak etmektedir. Türk Anayasa Mahkemesi, 1961 Anayasası ile, Avrupa'nın en eski ve en güçlü anayasa mahkemelerinden biri olarak kurulmuştur. Mahkeme, 1961 Anayasası'nı yapanlar (esas itibariyle devlet elitleri ve onların temsilcisi CHP) tarafından, seçilmiş parlamento çoğunluklarının (o dönemde Demokrat Parti tarafından temsil edilmekteydi) sınırsız iktidarına karşı bir kendini koruma mekanizması olarak tasarlanmıştır. Bu anlamda, devlet elitlerinin temel değer ve menfaatlerinin ve onların Kemalist ideolojisinin muhafızı olarak görülmüştür.[8] Keza devlet elitlerinin ürünü olan 1982 Anayasası, Anayasa Mahkemesi'nin yetkilerinde önemli bir değişiklik yapmamıştır.

Türk Anayasa Mahkemesi'nin, yarım yüzyıla yakın uygulamasında, esas itibariyle, kendisini yaratmış ve yetkilendirmiş olan devlet elitlerinin beklentileri doğrultusunda davranmış olduğu ileri sürülebilir. Diğer bir deyimle

---

7 Ziya Öniş, "Conservative Globalists Versus Defensive Nationalists: Political Parties and Paradoxes of Europeanization in Turkey", *Journal of Southern Europe and the Balkans* 9, 2007, s. 247-260. Dinî muhafazakârlarla lâik liberallerin ittifakının ilginç bir tahlili için, bkz. Haluk Şahin, *Liberaller, Ulusalcılar, İslamcılar ve Ötekiler*, Saf Yayınları, İstanbul, 2008.

8 Ergun Özbudun, "Political Origins of the Turkish Constitutional Court and the Problem of Democratic Legitimacy", *European Public Law* 12, 2006, s. 213-223. Dört ülkede (Kanada, İsrail, Yeni Zelanda ve Güney Afrika) anayasal denetimin doğuşunu inceleyen Ran Hirschl de benzer bir sonuca varmıştır: Bu değişimin temel nedeni, eskiden hâkim konumda olup şimdi tehdit altında bulunan siyasal elitlerin, konumlarını anayasal garantiler yoluyla koruma arzularıdır: *Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2004, özellikle s. 50-99. Seçmen desteklerinin gerilediğini fark eden ve temel değerlerini ve menfaatlerini çoğunlukçu demokrasi mekanizmalarının belirsizliğine terk etmek istemeyen bu siyasal elitler, söz konusu menfaatlerinin korunmasını, daha kolay etkileyebileceklerini umdukları bağımsız bir yargı organına bırakmayı tercih etmişlerdir.

Mahkeme, Kemalist ideolojinin iki temel direği olan millî ve üniter devlet ve lâiklik ilkelerinin muhafızı olarak hareket etmiştir. Batı devletlerinin çoğundaki uygulamanın tersine, bireylerin temel hak ve hürriyetleri, Anayasa Mahkemesi hâkimlerinin gözünde bu değerlerle çatışır göründüğünde, geri plana itilmiştir. Bir Türk anayasa hukukçusu, Anayasa Mahkemesi'nin bu tutumunu, "hak temelli" bir paradigma değil, "ideoloji temelli" bir paradigmanın ifadesi olarak tanımlamıştır.[9]

Anayasa Mahkemesi'nin devlet-yanlısı tutumu, en açık olarak parti kapatma dâvalarında gözlemlenebilir. Mahkeme, İslâmî ve etnik Kürt partileri, Anayasa'yı ve Siyasî Partiler Kanunu'nu son derece katı yorumlamak suretiyle, sürekli olarak kapatmıştır. Meselâ Mahkeme, Demokrasi Partisi (DEP) dâvasında, devletin ülke bütünlüğü kavramının, devletin üniter niteliğinin korunmasını da içerdiğine karar vermiştir:

> Bölünmez bütünlük ilkesi, devletin bağımsızlığını, ülke ve ulus bütünlüğünün korunmasını da kapsar. Kuruluşundan beri tekil devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'nin bu tarihsel niteliği Anayasa'lara yansımış olup, korunması konusunda güçlü yaptırımlar getirilmiştir. Özen ve duyarlıkla sürdürülen yapı, ulusun varlık nedeni olup başka çok uluslu ülkelerin koşulları ile bir tutulamaz. Bu temel ilkeden ödün verilemez ... Tekil devlet esasına göre düzenlenen Anayasa'da federatif devlet sistemi benimsenmemiştir. Bu nedenle siyasi partiler, Türkiye'de federal sistem kurulmasına programlarında yer veremezler ve bu yapıyı savunamazlar ... Ulusal devlet ilkesi, çok uluslu devlet anlayışına olanak vermediği gibi böyle düzende federatif yapıya da olanak yoktur. Federatif sistemde federe devletler tarafından kullanılan egemenlikler söz konusudur. Tekil devlet sisteminde ise, birden çok egemenlik yoktur.[10]

Aynı kararda Anayasa Mahkemesi, "Anayasa, bölgeler için özerklik ve özyönetim adı altında ayrılık getiren yöntemlere-biçimlere kapalıdır" demek suretiyle, aslında üniter devletin bir alt-tipini oluşturan bölgesel devleti de yasaklamıştır. Üstelik Mahkeme, federal devlette federe devletlerin de egemenliklerini kullandıklarını iddia etmekle, bir hukukî hataya daha düşmüştür. Egemenlik, doğası gereği, birden çok birim tarafından kullanılamaz. Federal bir devlette federe devletlerin kullandıkları, egemenlik değil, federal anayasa ile belirlenmiş sınırlı bir devlet kudretidir. Başka bir sorun, Mahke-

9 Zühtü Arslan, "Conflicting Paradigms: Political Rights in the Turkish Constitutional Court", *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 11, 2002, s. 9-25.

10 Anayasa Mahkemesi kararı, E. 1993/3, K. 1994/2, 16 Haziran 1994; *Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi (AMKD)*, 30/2, s. 1201, 1199.

me'nin, çok-milletlilikle federalizmi karıştırmış olmasıdır. Kuşkusuz, bütün federal devletler, çok-milletli devletler değildir. Türk Anayasa Mahkemesi, daha önceki Sosyalist Parti kararında da aynı muhakemeyi yürütmüştür.[11]

Mahkeme, milletin bütünlüğünü yorumlarken de, aynı derecede katı davranmıştır. Nitekim, gene Demokrasi Partisi kararında şu ifadeleri kullanmıştır:

> Irk ve dil farklılıklarına göre azınlık statüsü tanımak, ülke ve millet bütünlüğü kavramıyla bağdaşmaz. Diğer kökenli yurttaşlar gibi Kürt kökenli yurttaşların da kimliklerini belirtmeleri yasaklanmamış, ancak azınlık ve ayrı ulus olmadıkları, Türk ulusu dışında düşünülmeyecekleri, devlet bütünlüğü içinde yer aldıkları ortaya konmuştur. Azınlığın sosyolojik ve hukuksal tanımlarına uygun bir nitelik, Kürt kökenli yurttaşlarda bulunmadığı gibi, onları öbür yurttaşlardan ayıran herhangi bir yasal kural da yoktur ... Sınırsız hakları, sınırlı haklara, ulusun kendisi olmayı azınlık olmaya dönüştürmenin anlamsızlığı açıktır. Amacın, bölünmeyi gerçekleştirmek olduğu anlaşılmaktadır ... Anayasa'daki ulus bütünlüğü ilkesinden uzaklaşıp, Türk ve Kürt Ulusları ayrımına gidilemez. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde, tek bir devlet ve tek bir ulus vardır, birden çok ulus yoktur. Türk Ulusu içinde değişik kökenli bireyler olsa da hepsi Türk Ulusu bütünlüğü içindedir ... Kimi siyasal nedenlerle dış etkenlerden kaynaklanan, kimi varsayım, yorum ve bahanelere dayanan, insan hakları ve özgürlük savlarıyla yoğunlaştırılan sakıncalı amaçlara geçerlik tanınamaz.

Kararın ilgili pasajı, "Devlet 'TEK'tir, ülke 'TÜM'dür, ulus 'BİR'dir" gibi, hayli hamasî ve duygusal bir cümleyle bitmektedir (büyük harfler orijinal metindendir).[12]

Mahkemenin, İslâmcı olduğu iddia edilen partilere karşı tutumu da, daha hoşgörülü olmuş değildir. Şu ana kadar Mahkeme, beş partiyi lâiklik karşıtı faaliyetler iddiasıyla kapatmıştır. Bunlar, Millî Nizam Partisi (20 Mayıs 1971), Türkiye Huzur Partisi (25 Ekim 1983), Özgürlük ve Demokrasi Partisi (23 Kasım 1993), Refah Partisi (16 Ocak 1998) ve Fazilet Partisi'dir (22 Haziran 2001). Daha yakın zamanlarda Anayasa Mahkemesi, AK Parti'yi kapatmayı reddetmiş, fakat onun lâiklik karşıtı faaliyetlerin odağı haline geldiğine hükmederek, partiyi hazine yardımının yarısından yoksun bırak-

---

11 Anayasa Mahkemesi kararı, E. 1991/2, K. 1992/1, 10 Temmuz 1992; *AMKD*, 28/2, s. 696-831, özellikle 804-805.

12 Anayasa Mahkemesi kararı, E. 1993/3, K. 1994/2, (not 10'da zikredilmiştir), s. 1199. Bu görüşler, Mahkemenin Özgürlük ve Demokrasi Partisi (ÖZDEP) kararında da ifade edilmiştir: E. 1993/1, K. 1993/2, 23 Kasım 1993, *AMKD*, 30/2, s. 912-913.

mıştır. Gerek bu kararlarda, gerek lâiklikle ilgili diğer kararlarında Anayasa Mahkemesi, lâikliği sadece devletle dinin ayrılığı olarak değil, Comte'çu pozitivizmi ve bilimselciliği andıran biçimde, topyekûn bir felsefe ve bir hayat tarzı olarak tanımlamıştır. Meselâ Mahkeme, üniversitelerde başörtüsünü yasaklayan kararında, şunları ileri sürmüştür:

> Lâiklik, dinsellikle bilimselliği birbirinden ayırmış ... uygarlık yürüyüşünü hızlandırmıştır. Gerçekte lâiklik, din-devlet işleri ayrılığı biçiminde daraltılamaz. Boyutları daha büyük, alanı daha geniş bir uygarlık, özgürlük ve çağdaşlık ortamıdır. Türkiye'nin modernleşme felsefesi, insanca yaşama yöntemidir. İnsanlık idealidir ... Devlete egemen ve etkin güç, dinsel kurallar ve gerekler değil, akıl ve bilimdir ... Lâiklik, ortaçağ dogmatizmini yıkarak aklın öncülüğü, bilimin aydınlığı ile gelişen özgürlük ve demokrasi anlayışını, uluslaşmanın, bağımsızlığın, ulusal egemenliğin ve insanlık idealinin temeli kılan bir uygar yaşam biçimidir ... Dar anlamda, devlet işleriyle din işlerinin birbirinden ayrılması olarak tanımlansa ... da, toplumların düşünsel ve örgütsel evrimlerinin son aşaması olduğu görüşü, öğretide de paylaşılmaktadır... Laik düzende din, siyasallaşmadan kurtarılır, yönetim aracı olmaktan çıkarılır, gerçek, saygın yerinde tutularak kişilerin vicdanlarına bırakılır. Böylece siyasal yaşamın dayanağı bilim ve hukuk olur.[13]

Son yıllarda Anayasa Mahkemesi, AK Parti hükümetine karşı muhalefet faaliyetlerine daha yoğun şekilde karışmıştır. Mahkeme'nin 2007 ve 2008 yıllarındaki çok tartışmalı üç kararı, onu, süregelen siyasal çatışmanın aktif taraflarından biri haline getirmiştir. Bunlardan birincisi, Ahmet Necdet Sezer'in görev süresinin bitiminde Cumhurbaşkanı'nı seçmek için gerekli parlamento yetersayısına ilişkin kararıdır. Mahkeme'nin, karar sayısını (ilk iki turda Meclis üye tamsayısının üçte ikisi; üçüncü ve dördüncü turlarda üye tamsayısının salt çoğunluğu), oturumun açılması bakımından da gerekli sayan yorumu, AK Parti adayı Abdullah Gül'ün seçilmesine engel olmuştur.[14]

Bu, Anayasa'nın sözel ve amaçsal yorumuna açıkça aykırıydı. Anayasa'nın 96. maddesi, "Anayasada başkaca bir hüküm yoksa, Türkiye Büyük Millet Meclisi üye tamsayısının en az üçte biri ile toplanır ve toplantıya katılanların salt çoğunluğu ile karar verir; ancak karar yeter sayısı hiçbir şekilde

13 Anayasa Mahkemesi kararı, E. 1989/1, K. 1989/12, 7 Mart 1989, *AMKD*, 25, s. 144-148. Türk lâikliğinin kendisine özgü niteliği hakkında, bkz. Ahmet T. Kuru, "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies Toward Religion", *World Politics* 39, 2007, s. 568-594; Ergun Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku,* 9. baskı, Yetkin, Ankara, 2008, s. 86-89.

14 Anayasa Mahkemesi kararı, E. 2007/45, K. 2007/54, 1 Mayıs 2007, *Resmî Gazete*, 27 Haziran 2007, no. 26565.

üye tamsayısının dörtte birinin bir fazlasından az olamaz" hükmünü ihtiva ediyordu. Anayasa'da özel karar yetersayısına ilişkin birtakım hükümler olmakla birlikte, toplantı yetersayısına ilişkin hiçbir özel ya da istisnaî hüküm yoktu. Dolayısıyla, 96. maddedeki genel kural gereğince, Meclis üye tamsayısının en az üçte birinin (184 milletvekili) hazır bulunmasının yeterli olması gerekiyordu. Üstelik, Anayasa Mahkemesi kararı, Anayasa'nın, cumhurbaşkanının seçimine ilişkin 102. maddesine de aykırıydı. Bu madde ilk iki turda üye tamsayısının üçte ikisini şart koştuğu halde, üçüncü ve dördüncü (son) turlarda üye tamsayısının sadece salt çoğunluğunu gerekli kılıyordu. Böylece, Mahkeme'nin yorumu, milletvekillerinin üçte birinin, birinci tura katılmamak suretiyle süreci kesin olarak bloke etmesine imkân veriyordu. Bu da, azınlığa kabul edilmesi imkânsız bir veto yetkisi sağlanması anlamına geliyor ve Anayasa'nın üçüncü ve dördüncü turlara ilişkin hükümlerini pratikte uygulanamaz hale getiriyordu.

İkinci karar, üniversitelerde başörtüsü yasağını kaldırmayı amaçlayan anayasa değişikliğinin iptali konusundadır.[15] Anayasa'nın 148. maddesi, Anayasa Mahkemesi'ne anayasa değişiklikleri üzerinde sadece bir şekil denetimi yapma yetkisi vermiş olduğu halde, bu olayda Mahkeme, bir esas denetimi yapmış ve anayasa değişikliğini, Anayasa'nın değiştirilemez maddelerine sözde aykırılığı nedeniyle iptal etmiştir.

Gerçekten, Anayasa'nın 148. maddesi, Mahkeme'nin anayasa değişiklikleri üzerindeki denetim yetkisini sadece şekil denetimi ile sınırlandırmakla kalmamış; bu denetimin kapsamını da üç özgül hususla (teklif ve kabul çoğunluğuna ve iki kere görüşülme şartına uyulup uyulmadığı hususları) sınırlandırmıştır. Anayasa'nın hiçbir hükmü, Mahkeme'ye, anayasa değişikliklerinin Anayasa'nın üç değiştirilemez maddesine uygunluğunu denetleme yetkisini vermemektedir. Üstelik böyle bir denetim, Anayasa'nın açıkça yasaklamış olduğu, bir esas yönünden denetim olmak zorundadır. Venedik Komisyonu'nun (Hukuk Yoluyla Demokrasi Komisyonu) yakın zamanlardaki bir raporunda gözlemlendiği gibi "Anayasanın ilk üç maddesinin Anayasa tarafından korunması, Türkiye Cumhuriyetinin kökeninde ortaya konmuş ilkeleri, barışçı ve demokratik biçimde de olsa sorgulayan siyasal programların ortaya çıkmasını önlemek suretiyle, demokratik siyaset alanını daha da daraltmaktadır."[16] Ger-

15 Anayasa Mahkemesi kararı, E. 2008/16, K. 2008/116, 5 Haziran 2008, *Resmî Gazete*, 22 Ekim 2008, no. 27032.

16 Venedik Komisyonu, "Opinion on the Constitutional and Legal Provisions Relevant to the Prohibition of Political Parties in Turkey", 13-14 Mart 2009, CDL-AD (2009) 006, paragraf 108.

çekten, ilk üç maddede kullanılan ifadeler o kadar geniş ve soyuttur ki, bu karar, kurucu iktidarın hemen hemen tümüyle Anayasa Mahkemesi tarafından gasp edilmesi sonucunu doğurmaktadır.

Üçüncü olay, Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı'nın, AK Parti hakkında açtığı kapatma dâvası ile ilgilidir. Yukarıda değinildiği gibi Anayasa Mahkemesi, AK Parti'yi kapatmamış, ancak onun lâiklik karşıtı faaliyetlerin odağı haline geldiğine hükmederek, onu hazine yardımının yarısından yoksun bırakmıştır.[17] Aslında, onbir hâkimden altısı kapatma lehinde oy kullanmış, AK Parti ancak, kapatma kararlarında Mahkeme'nin beşte üç çoğunluğunu şart koşan 2001 anayasa değişikliği sayesinde kurtulmuştur. İlginçtir ki Mahkeme, AK Parti'nin, "demokrasiyi ve lâik düzeni veya anayasal düzenin temel ilkelerini zor kullanarak veya hoşgörüsüzlükle tahrip etme amacı" güttüğüne, ya da "sosyal barışın temel kurallarını evrensel değerlerle bağdaşmayacak biçimde zayıflatacak bir tehlike" oluşturduğuna ilişkin bir kanıt bulunmadığını teslim etmiştir. Mahkeme, AK Parti'nin, AB katılım sürecindeki demokratik anayasal ve kanunî reformlarını da takdirle zikretmiştir. Buna rağmen Mahkeme, gene de, AK Parti'nin lâiklik karşıtı faaliyetlerin odağı haline geldiği sonucuna varmıştır.

Mahkeme'yi bu yönde bir sonuca sevkeden başlıca gerekçelerden biri, yukarıda değinilmiş olan anayasa değişikliği ve parti liderleri ile milletvekillerinin, üniversitelerdeki başörtüsü yasağının kaldırılması lehindeki bazı beyanlarıdır. Açıkça görülüyor ki Mahkeme, muhtemelen hiçbir Batı demokrasisinde paraleli olmayan, kendisine özgü pozitivist ve dayatmacı lâiklik anlayışına bağlı kalmıştır. Anayasa Mahkemesi'nin bu üç kararı, genellikle, hukukî olmaktan çok siyasî mülâhazalara dayanan ve jüristokrasinin aşırı bir örneğini oluşturan kararlar olarak yorumlanmıştır. Şu sonuca da varılabilir ki, Türk Anayasa Mahkemesi, başta kendisini yaratmış olan lâikçi devlet elitlerinin beklentilerine uygun hareket etmekte, böylece Ran Hirschl'in "hegemonyacı korunma" teorisine destek sunmaktadır. Sorunun çözümünü daha da güçleştiren husus, Mahkeme'nin başörtüsüne ilişkin anayasa değişikliğini iptal etmesinden sonra, Anayasa'yı kısmî değişiklikler yoluyla liberalleştirmenin ve demokratikleştirmenin güçleşmiş olmasıdır; çünkü hemen her değişikliğin, Mahkeme'ce, üç değiştirilemez maddeye aykırı bulunması riski vardır.[18]

---

17 Anayasa Mahkemesi kararı, E. 2008/1, K. 2008/2, 30 Temmuz 2008, *Resmî Gazete,* 24 Ekim 2008, no. 27034.

18 Anayasa Mahkemesi'nin siyasal krizdeki rolü hakkında, bkz. Özbudun ve Gençkaya, *Democratization*, bölüm 6; Ergun Özbudun, "Anayasanın Değiştirilemez Hükümlerinin Bağlayıcılığı", *Zaman*, 15-16 Aralık 2008; Zühtü Arslan, "Başörtüsü, AK Parti ve Laiklik: Anayasa Mahkemesin-

Öte yandan tablo, tüm olarak, büsbütün karanlık değildir. 1999'da AB tarafından aday ülke statüsünün tanındığından bu yana Türkiye, etkileyici sayıda demokratikleştirici ve liberalleştirici reformlar gerçekleştirmiştir. Bu reformların incelenmesi, bu çalışmanın kapsamı dışındadır.[19] Öte yandan, statükocu devlet elitlerinin direncinin, reform sürecini hayli yavaşlattığı da bir gerçektir. Sonuç, "iki adım ileri, bir adım geri" yaklaşımı olarak özetlenebilir. Ancak Baskın Oran'ın mizahî ifadesiyle, ikiden bir çıkarıldığında, gene de ileri bir adım kalmaktadır.[20] Başka bir benzetmeyle, cin şişeden çıkmış gibi görünse de, henüz mucizeler yaratacak kadar güçlü değildir.

---

den İki Karar ve Bir Gerekçe", *Seta Analiz*, Ocak 2009; Sami Selçuk, "Ardışık Hukuk Yanılgılarının Tarihe Not Düşen Örneği: AYM'nin 367 Kararı", *Prof. Dr. Ergun Özbudun'a Armağan*, cilt 2, *Anayasa Hukuku* içinde, Yetkin, Ankara, 2008, s. 579-633.

19 Bu konuda bkz. Özbudun ve Yazıcı, *Democratization Reforms in Turkey*.

20 Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, TESEV, İstanbul, 2004, s. 126.

EK

2010 ilkbaharında Türk Anayasası radikal bir değişiklik geçirdi; 24 madde değiştirildi veya kaldırıldı ve iki geçici madde eklendi. Değişiklik kanunu (no. 5982) 7 Mayıs 2010 günü Türkiye Büyük Millet Meclisi'nce, Meclis'in üye tamsayısının beşte üçünden büyük, fakat üçte ikisinden küçük bir çoğunlukla kabul edildi ve Anayasa'nın 175. maddesi gereğince zorunlu halkoylamasına sunuldu. Halkoylamasında kanun, yüzde 58'lik bir çoğunlukla kabul edildi.

Değişiklik paketinin en tartışmalı hükümleri, aşağıda açıklanacağı gibi, Anayasa Mahkemesi'nin ve Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu'nun oluşumuna ilişkin hükümlerdi. Diğer değişiklikler, anayasa şikâyetinin kabulü, kamu denetçiliği kurumunun kurulması, askerî mahkemelerin görev alanlarının sivil mahkemeler lehine daraltılması, kişisel verilerin ve çocukların korunması gibi bazı yeni temel hakların eklenmesi; kadınlar lehine pozitif ayrımcılığın güçlendirilmesine ek olarak, çocuklar, yaşlılar, özürlüler, harp ve vazife şehitlerinin dul ve yetimleri ile malûl ve gaziler için pozitif ayrımcılığın kabulü; sendika hakkında bazı iyileştirmeler ve Yüksek Askerî Şûra ile Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu'nun bazı kararları üzerindeki yargı bağışıklığının kaldırılması hususlarını içeriyordu.

12 Eylül 2010 halkoylaması ile kabul edilen anayasa değişikliği paketiyle Anayasa Mahkemesi'nin ve Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu'nun oluşumu radikal şekilde değiştirilmiş olmakla birlikte, Cumhurbaşkanı'nın rolü sınırlandırılmamıştır. Yeni düzenlemeye göre, Anayasa Mahkemesi üyelerinin sayısı, 11'den 17'ye çıkarılmıştır. Bunların üçü TBMM tarafından; ikisi Sayıştay Genel Kurulu'nun kendi başkan ve üyeleri için her boş yer için gösterecekleri üçer aday içinden, biri de baro başkanlarının serbest avukatlar arasından gösterecekleri üç aday içinden olmak üzere seçilir. Dört üyeyi Cumhurbaşkanı, üst kademe yöneticileri, serbest avukatlar, birinci sınıf hâkim ve savcılar ile en az beş yıl raportörlük yapmış Anayasa Mahkemesi raportörleri arasından kendi takdiriyle seçer. Cumhurbaşkanı, en az ikisi hukukçu olmak üzere üç üyeyi YÖK'ün kendi üyesi olmayan yüksek öğretim kurumlarının hukuk, iktisat ve siyasal bilimler dallarında görev yapan öğretim üyeleri arasından göstereceği üçer aday içinden seçer. Nihayet Cumhurbaşkanı, üç üyeyi Yargıtay, iki üyeyi Danıştay, bir üyeyi Askerî Yargıtay, bir üyeyi Askerî Yüksek İdare Mahkemesi genel kurullarınca kendi başkan ve üyeleri arasından her boş yer için gösterecekleri üçer aday içinden seçer. Görülüyor ki Cumhurbaşkanı, 17 üyeden 14'ünü dolaylı veya dolaysız şekilde seçmek suretiyle, Anayasa Mahkemesi üyelerinin belirlenmesindeki güçlü rolünü korumaktadır. Söz konusu değişiklikler, Anayasa Mahkemesi'nin vesayetçi rolünü, genellikle benimsenmiş Avrupa standartları doğrultusunda sınırlandırmayı amaçlamaktadır.

2010 Anayasa değişikliği, Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu'nun yapısını da değiştirmiştir. Yeni düzenleme ile, Kurul'un üye sayısı 7'den 22'ye çıkarılmıştır. Kurul'un yedi asıl ve dört yedek üyesi birinci sınıfa ayrılmış adlî yargı hâkim ve savcıları arasından adlî yargı hâkim ve savcılarınca; üç asıl ve iki yedek üyesi, birinci sınıfa ayrılmış idarî yargı hâkim ve savcıları arasından idarî yargı hâkim ve savcılarınca; üç asıl ve üç yedek üyesi, Yargıtay üyeleri arasından Yargıtay Genel Kurulu'nca; iki asıl ve iki yedek üyesi, Danıştay üyeleri arasından Danıştay Genel Kurulu'nca; bir asıl ve bir yedek üyesi, Türkiye Adalet Akademisi Genel Kurulu'nca kendi üyeleri arasından seçilir. Kurul'un yargı kökenli üyelerinin seçiminde Cumhurbaşkanı'nın rolü kaldırılmıştır. Buna karşılık Cumhurbaşkanı, dört asıl üyeyi, yükseköğretim kurumlarının hukuk dallarında görev yapan öğretim üyeleri ile avukatlar arasından seçer. Adalet Bakanı ve Adalet Bakanlığı Müsteşarı'nın tabiî üyeliği devam etmektedir. Adalet Bakanı hâlâ Kurul'un başkanı olmakla birlikte, rolü esas itibariyle sembolik ve törensel bir role indirgenmiştir. Anayasa değişikliğinin amacı, alt kademe mahkemelerinin hâkim ve savcılarının Kurul'da güçlü şekilde temsiline imkân vererek Kurul'un, yargının bütününü daha iyi temsil etmesini sağlamak ve iki yüksek mahkemenin tekelci hâkimiyetini kırmaktır.

Ergun Özbudun

8

Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Katılımı ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Rolü

Joost Lagendijk

Avrupa Birliği (AB), 1999 yılının Aralık ayında, Türkiye'ye adaylık statüsü verme kararı aldı. Türkiye, AB üyesi olmak için 1987'de başvurmuştu; fakat AB'nin Türkiye'nin üyelik sürecinin başlamasına resmen izin vermesi, 10 yıldan fazla zaman aldı. Türkiye'de pek çok kişi, katılmak istedikleri birliğin onlara yeşil ışık yakması yönündeki umudunu kaybetmişti. Aslında, 1999'da alınan karar, AB ile Türkiye arasındaki müzakerelerin hemen başlayacağı anlamına gelmiyordu. Daha önce, AB'ye katılmak isteyen Orta ve Doğu Avrupa ülkeleri için de söz konusu olduğu gibi Türkiye'nin gerçek üyelik sürecini başlatabilmek için öncelikle Kopenhag Kriterleri diye bilinen demokrasi ve insan hakları ile ilgili kriterleri yerine getirmesi gerekiyordu.

2000 ve 2001'de Türk hükümeti, AB standartlarına uyum sağlamaya çalışsa da önemli bir ilerleme kaydedilemedi; çünkü hükümeti oluşturan üç parti, AB üyeliğinin Türkiye'ye yararları konusunda farklı görüşlere sahipti. Liberaller AB taraftarı iken, milliyetçi kanat AB'ye şüpheyle yaklaşıyordu. Sosyal demokratlar ise bu iki görüşün ortasında konumlanmıştı. Hızla hayata geçirilen reformların duraklamasına rağmen Bülent Ecevit hükümeti, en görünür reformlarından biri olan ölüm cezasının kaldırılması ile bazı önemli değişiklikler gerçekleştirmeyi başardı. Haziran 2002'de koalisyon hükümeti düştü. Kasım 2002 seçimleri ise sürprizlerle doluydu; seçimleri güçlü bir şekilde Batı ve AB karşıtı İslâmcı bir partinin devamı olarak görülen ve bir yıl önce kurulmuş yeni bir parti olan Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) kazandı. 1996 ve 1997'de kısa bir süre yönetimi elinde bulundurmuş olan Re-

fah Partisi ise post-modern askerî darbeyi takiben görevini terk etmek zorunda kalmış ve Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştı.

Bu nedenlerden dolayı Türkiye ve AB'deki birçok kişi, AK Parti'nin AB ile ilişkilerini yürütmesi hakkında şüpheli değilse bile merak içinde olmuştur. Bu bölümde yapmaya çalışacağım şey; 2002'den bu yana iktidar partisi olan AK Parti'nin, herhangi bir Türk hükümetinin yüz yüze gelebileceği muhtemelen en karmaşık ve tartışmalı dosyalardan biri olan AB'ye üyelik sürecini nasıl ele aldığını izah etmektir. Bu doğrultuda, iki farklı türde bilgiyi baz almaya çalışacağım. Bunların ilki ve en önemlisi, Ocak 2002'den Temmuz 2009'a kadar Türkiye'nin AB'ye katılımı ile ilgili Avrupa Birliği Parlamento Komisyonu'nun başkanı olarak edindiğim deneyimdir. Komisyon başkanı olduğum süre boyunca neredeyse bütün ülkeyi dolaştım ve önemli aktörlerle bir araya geldim. İkinci olarak da son birkaç yıldır AK Parti ve Türkiye'nin AB üyeliği üzerine yazılmış olan kitap ve makalelerden yararlanacağım.

ALTIN YILLAR

2004 yılının Aralık ayında AB, Türkiye'nin demokrasi ve insan hakları ile ilgili Kopenhag Kriterleri'ni yeterli oranda yerine getirdiğine ve müzakerelerin Ekim 2005'te başlayabileceğine karar verdi. Bu, iktidar partisi olarak AK Parti'nin izlediği yol açısından bir ödüldü. Böylelikle eskiden beri Türkiye'nin AB üyeliğine şüpheyle bakan yurtiçi ve yurtdışındaki çevrelerin büyük bir bölümü, AK Parti'nin Türkiye'yi AB'ye yaklaştırmak için önceki hükümetlerden daha fazla çaba sarf etmiş olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu dönemde bir dizi etkileyici reform önerisi meclise getirilmiş ve bu öneriler, iktidar partisi ile muhalefet üyelerinin büyük çoğunluğu tarafından desteklenmiştir.

2002'de, Ecevit'in koalisyon hükümeti döneminde, uyum paketi adıyla anılan üç paket yürürlüğe girdi ve sonra 2003 ve 2004'te, AK Parti tarafından altı uyum paketi daha geçti. Tüm bu paketler, Türk kanunlarını AB kurallarıyla uyumlu hale getirmeyi amaçlayan ve 2001 ve 2004'te gerçekleştirilen önemli anayasa değişikliklerini uygulamaya yönelik bir dizi kanun değişikliğini içeriyordu. Paketler, Avrupa Komisyonu ve Avrupa Parlamentosu raporlarında tespit edilmiş sorunların çoğunu ele almaktaydı. Bu doğrultuda ifade ve basın özgürlüğü, kısmen de olsa arttırıldı. İşkence ve kötü muamele faillerini yargılamak kolaylaştı. Milli Güvenlik Kurulu'nun (MGK) rolü azaltılarak sivil-asker ilişkileri yeniden yapılandırıldı. Ayrıca radyo ve televizyon yayınlarında Türkçe dışındaki yerel dillerin kullanılmasına izin verildi.

Geriye bakıldığında, Türkiye'deki AB reformları ile ilgili olarak 2003 ve 2004 yıllarına "altın yıllar" diyebiliriz. Bu durum, AB üyesi ülkeleri Türkiye ile müzakerelerin başlatılmasına ikna etmişti. Belki daha da önemlisi, Türkiye'de ve birçok AB üyesi ülkedeki kamuoyu yoklamalarında Türkiye'nin AB üyeliği lehine önemli bir kamuoyu oluştuğu görülmüştü. Gerçek şu ki; 2004'te Türklerin büyük bir bölümü, kesin gözüyle bakılan AB ile müzakerelerin başlamasından yana olmuştu. AB'ye tam üyelik için Türkiye ile müzakerelerin başlamasının, AB vatandaşlarının daha fazla genişleme konusundaki isteksizliğini baştan beri dikkate almayan bir Avrupa elit projesi olduğunu iddia edenler de olmuştur. Açıkçası bu izlenim gerçeklikten yoksundur. 2005'ten sonra kamuoyu desteğinin azaldığı bilinen Almanya ve Hollanda'da 2004 yılının sonbaharında gerçekleştirilen kamuoyu yoklamaları, Aralık 2004'te yapılacak AB zirvesine doğru hız kazanan müzakerelerin başlamasının her iki ülkede de % 60 oranında desteklendiğini göstermişti.[1] Bu samimi tavır, esasen iki yıldır Türkiye'den gelen olumlu haberlere dayanmaktadır; çünkü bu haberler, Avrupa'daki şüpheci kamuoyuna kalabalık nüfusa ve Müslüman çoğunluğa sahip ilk aday ülkede gerçekten değişen bir şeyler olduğunu göstermişti. Bu, AB üyesi ülkelerin vatandaşlarının önemli bir kısmı için Türkiye'nin ve AK Parti'nin haklılığını kabul etmek için yeterli bir neden olmuştu.

DURAKLAMA

Bu olumlu algı 2005, 2006 ve 2007 yıllarında değişmeye başladı. AB içerisindeki atmosfer değişirken Türkiye'deki reformlarda da belirgin bir yavaşlama söz konusuydu. Avrupa Birliği Anayasası ile ilgili olarak Mayıs ve Haziran 2005'te yapılan halk oylamalarında Fransa ve Hollanda'da olumsuz görüşlerin ağır basması, Avrupa'nın kendine olan güvenine büyük bir darbe vurdu. AB, nereye gittiğini bilmiyordu ve pek çok AB vatandaşının liderlerinin Avrupa'yı ulus-üstü bir düzeyde yönetme kapasitesine olan inançlarını neden kaybettiği sorusunun derinlerine inerek bir cevap bulmaya çalışıyordu.

Zaman geçtikçe genişleme yorgunluğu olarak bilinen açıklamalardan biri popülerlik kazandı. Birçok gözlemciye göre AB'nin 2004'te katılan on yeni üye üke ile genişlemesi, tam anlamıyla sindirilememişti. Yeni, genişlemiş AB'de "eski Avrupalıların" birçoğunun artık içi rahat değildi ve bu durum, Fransa ve Hollanda'daki bir çoğunluğun Avrupa Birliği Anayasası'na karşı

---

1 Almanya'daki araştırmanın nakledildiği kaynak: *Der Spiegel*, Ekim 2004. Hollanda'daki araştırma, Ekim 2004'te Peilvan Nederland tarafından yürütülmüştür; web sitesi artık erişime kapalıdır.

oy kullanmasının ana nedenlerinden biri oldu. 2004'teki bu genişlemeye ilişkin sonuçların, Brüksel ve AB başkentlerinin çoğundaki siyasî merciler tarafından hafife alındığı da doğrudur; fakat bu abartılmamalıdır. Hollanda'daki referandum kampanyası sırasında, Avrupa Birliği Anayasası'nın aleyhinde veya lehinde oy kullanılacak bir argüman olarak, AB'nin geçmişte veya gelecekteki genişleme meselesine neredeyse hiç değinilmemiştir. Fransızların ve Hollandalıların Avrupa Birliği Anayasası'nı reddetmelerinden bir gün sonra yapılan halk oylamaları açıkça göstermektedir ki; Fransa ve Hollanda'da insanların hayır oyu kullanmalarının temel nedeni ne hakkında oy verdiklerini tam olarak anlamamaları, ulusal kimliklerinin geçersiz olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmasından korkmaları ve "Brüksel'deki bürokratların" çok fazla güç elde etmesinden endişelenmeleriydi.[2]

Hayır oyu kullanan çoğunluk açısından Türkiye'nin AB'ye katılımı, Avrupa Birliği Anayasası'na karşı oy kullanmak için bir neden değildi. Fakat zaman geçtikçe "Türkiye karşıtı oy" tezi gitgide popüler hale geldi. Bu, Türkiye'de hükümet ve çok sayıda vatandaşın ihanet hissine kapılması ve Avrupa'nın zaten onların katılımını istemediğine dair şüphelerinin doğrulanmasına yol açtı. 2007'de Nicolas Sarkozy'nin Fransa Cumhurbaşkanı seçilmesinin ardından Türkiye'nin üyeliği hakkında açıkça sergilediği muhalefet de Türkiye'nin sonunda dışarıda kalacağına dair algısını güçlendirdi.

Avrupa oyununun dışında kalma hissinin giderek artmasının bir sonucu olarak AB istikametindeki Türkiye, yön değiştirmeye başladı. AB üyeliğine karşı her zaman mevcut olan milliyetçi muhalefet, önceki yıllarda olduğundan daha belirgin bir şekilde ön plana çıktı. Medyada ve sokakta direniş güçlendi. Muhalifler, birliğin oluşumu boyunca AB karşıtı olan pek çok kişi arasında gördüğümüz ulusal kimlik kaybının klasik argümanını kullandı. Bunun ardından 2004'te Kıbrıs'ın üyeliğine izin veren AB'nin büyük bir hata yapmış olduğu konusunda neredeyse ulusal bir görüş birliği söz konusuydu. Bu, Türk hükümetinin de desteği ile Kıbrıslı Türklerin adanın yeniden birleşmesi için Birleşmiş Milletler destekli bir plan lehine oy vermesinden sonra gerçekleşti. Kıbrıslı Rumlar, planı reddetmiş ama yine de AB'ye kabul edilmişti. O andan itibaren Kıbrıs, AB'deki veto gücünü Türkiye ve Kıbrıslı Türkler için hayatı zorlaştırmak üzere kullanmıştı. Kıbrıslıların bunu yapmasına AB'nin izin verdiği gerçeği, diğer konularda kesinlikle aynı fikirde olmayan birçok kişiyi birleştiren Avrupa aleyhtarı güçlü bir duyarlılık yaratmıştı.

---

2 Eurobarometer, Haziran 2005, http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm (erişim tarihi Nisan 2009).

Üyelik konusunda azalan kamuoyu desteği ve aksine artan direniş ile hükümet, özellikle de Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, net ve görülebilir reform yanlısı bir politikaya sarılmak yerine seçim döneminde popülizme yönelmeyi ve meclisteki çoğunluğunu pekiştirmeyi seçti. Nihayet 2007 seçimleri döneminde AK Parti, ifade özgürlüğü veya dinî ve etnik azınlıkların hakları gibi hassas konular üzerinde çalışmanın, milliyetçi muhalefet tarafından seçmenleri kendisinden uzaklaştırmak için kullanılacağından korktuğundan daha fazla reform yapmaktan kaçındı.

Tuhaf Koalisyon

AB içindeki önemli bir kesim, bir süre için, Türkiye ile ilişkilerde yavaşlamayı kabul etmeye istekliydi. Ayrıca AB gözlemcilerinin çoğu, mevcut siyasî algının değişmiş olduğunu kabul etti. AK Parti hükümeti Aralık 2004 AB zirvesi öncesinde geniş kapsamlı reform sürecinde ilerleme kaydetmişti. Ancak 2006 ve 2007 yılları boyunca Avrupa'daki Türkiye yanlısı çevrelerin hayal kırıklığına uğradığı görüldü. Hatta bazı kesimler, AK Parti'nin gerçekten AB kaynaklı reformlar hakkında kararlı olup olmadığından şüphelenmeye başladı. Türkiye'de ise ana muhalefet partisi Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ve ana akım medyadan gelen eleştiriler çoğalıyordu. Böylece AK Parti ve onun ülkeyi İslâmileştirmesiyle ilgili iddia edilen "gizli gündemi" hakkındaki eski korkulardan da istifade etmeye çalışılıyordu. Erdoğan'ın ikna edici tek tepkisi AB ile ilgili daha fazla reformu hayata geçirmek olabilirdi; fakat bunu tercih etmedi. Türkiye'de reformun yavaşlaması, AB içinde açıklanması her geçen gün zorlaşan bir durum haline geldi.

Kendisini "muhafazakâr" demokrat bir parti olarak ilan eden AK Parti, iktidar partisi olarak göreve başladığından beri Avrupa'da en fazla desteği, kendisinden farklı bir "siyasî aile"ye mensup olan partilerden almıştır. Daha açık ifade etmek gerekirse Avrupa Parlamentosu'nda ve üye ülkelerin çoğunun parlamentolarında Türkiye'nin üyeliği lehine en açık şekilde görüş belirten partiler; sosyal demokratlar, liberaller ve Yeşiller olmuştur. Ancak AK Parti, muhafazakâr bir parti olduğunu ilan etmesinden bu yana Avrupalı Hıristiyan Demokratlar ailesinin bir üyesi olmaya çalıştı. Avrupalı Hıristiyan Demokratlar ise Türkiye'nin üyeliği konusunda bölünmüş olduğundan AK Parti ile aralarına mesafe koydular. Sonuç olarak; Avrupalı liberal/sol ilericiler ile Türk muhafazakârlar arasında Türkiye'nin AB üyeliği lehine tuhaf bir koalisyon meydana geldi.

Türkiye ve AB'deki birçok kişinin iyi nedenler olarak gördüğü; ülkenin

daha demokratik ve daha modern hale gelmesine yönelik yapılan reformların arkasındaki itici güç AK Parti olduğu sürece her şey yolunda gitti. Türkiye'nin üyeliğini destekleyen Avrupalı ilericiler, Türkiye'deki ortaklarının pek çok nokta üzerinde anlaşamadıkları muhafazakâr bir parti olduğunu biliyordu. Fakat hem Avrupalılar hem de Türkiye'deki demokrasi uğruna ülkenin reforma ihtiyacı olduğu üzerinde anlaşma söz konusuydu. Bu geçici koalisyonu açıklamak, şüpheci Avrupa vatandaşları için bazen zor olsa da reformlar devam ettiği sürece imkânsız değildi. Ancak reformlar neredeyse durma noktasına geldiğinde ve Türkiye'de AK Parti'ye karşı muhalefetin sesi yükselmeye başladığında Avrupa nüfusunun büyük çoğunluğu ve politikacılar durumdan şüphelenmeye başladı. Belki de AK Parti böyle modern bir parti değildi. AK Parti'nin İslâmcı öncülünü terk ettiği 1990'ların sonundan bu yana parti liderlerinin tutumunu gerçekten değiştirmediğini iddia eden Türkiye'deki AK Parti karşıtları belki de haklıydı. Bu, AK Parti'nin gerçekten ne tür bir parti olduğu ve köklerinin, politikalarının ve gelecek için planlarının nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda bir tartışma başlattı.[3]

Post-İslâmcı

2001'de ortaya çıkışından itibaren, Türkiye ve AB'deki birçok kişi, AK Parti'nin İslâmcı öncüllerinden gerçekten farklı olduğuna inanmamıştır.[4] Bazı Avrupalılar hâlâ düşüncelerinin derinliklerinde en önemli iki AK Parti lideri Erdoğan ve Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün amaç ve hedeflerinin gerçekten değişmediğini, sadece taktiklerinin değiştiğini düşünmektedir. Bu "gizli gündem" teorisine karşı iddiada bulunmak zordur; çünkü AK Parti'nin ılımlı muhafazakârlık yıllarından sonra İslâmcı köklerine dönme kararı verebileceği olasılığını tamamen dışlamak mümkün değildir. Ancak yine de Avrupalı analistler, İslâmcılık fikrinden bir uzaklaşma olduğunu ve bunun bir akıl aldatmacası veya yüzeysel bir hareketten daha gözle görülür ve derin bir şekilde gerçekleştiğini kabul etmektedir. Onlar, partiyi destekleyen önemli bir kesimin ihtiyaçlarına ve isteklerine işaret ederek AK Parti'nin liberal ekonomi ve demokrasiyi kabul etmesinin ardındaki yapısal nedenlerin altını çizmektedirler. Anadolu'daki başarılı işadamları, Türk ekonomisinin küresel ekonomiye açıl-

---

3 M. Hakan Yavuz, der., *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*, University of Utah Press, Salt Lake City, 2006 ve *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

4 Angel Rabasa ve F. Stephen Larrabee, *The Rise of Political Islam in Turkey*, RAND, Santa Monica, California, 2008; Gareth Jenkins, *Political Islam in Turkey: Running West, Heading East?*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.

masını istemektedir. Bu işadamları, Türk ekonomisine ve kendi çıkarlarını koruyan devlet bürokrasisine uzun süredir hâkim olan İstanbul merkezli tekeller arasındaki güçlü bağların ortaya çıkardığı sınırlamalar ve engellerden kurtulmayı arzulamaktadır. Dindar ve muhafazakâr AK Parti seçmenlerinin büyük bir bölümü, laik düzenin Türk toplumu üzerindeki güçlü etkisinin ancak daha fazla demokrasi ve daha az vesayet ile zayıflayabileceğine inanmaktadır.[5]

Neticede AK Parti'nin İslâmî öncüllerinden farklı bir parti olup olmadığını kontrol etmenin tek yolu AK Parti'nin beyanlarına, politikalarına ve hükümet kayıtlarına yakından bakmaktır. Birçok analist, üç durumda da AK Parti'nin "post-İslâmcı" bir parti örneği teşkil ettiğini savunur. Din, bir ilham kaynağı olarak dünyadaki birçok Hıristiyan Demokrat için olduğu gibi AK Parti için de aynı şekilde önemlidir. Fakat bu, günlük siyasette tanımlayıcı bir özellik değildir. Brüksel'den görüldüğü üzere; bugüne kadar AK Parti, olduğunu iddia ettiği parti gibi davranmıştır: Ekonomi konusunda liberal görüşlere, sosyal politika ve değerlerle ilgili konularda ise muhafazakâr görüşlere sahip bir parti olmuştur. Partinin kurucuları Avrupa ile ilgili geçmişteki görüşlerinden uzaklaşmıştır; çünkü birçok dindar Müslüman Türk'ün AB üyeliği ile birlikte gelen din özgürlüğünden faydalanacağını düşünmektedirler.[6]

Bu hesap, 2005'te, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin mevcut anayasa geçerli olduğu sürece Türkiye'deki laiklik taraftarlarının üniversitelerdeki başörtüsü yasağını savunma hakkı olduğu yönündeki kararıyla beraber güçlü bir darbe almıştır. Karar, Başbakan Erdoğan ve başörtüsü yasağından kurtulmak için Avrupa'nın desteğini bekleyen diğer AK Parti'li liderler için büyük bir hayal kırıklığı olmuştur.[7] Bazılarına göre bu karardan sonra Erdoğan, Türkiye'nin AB üyeliği fikrine dair güçlü bağlılığını kaybetmiştir. Bu görüşü fazla abartılı ve olayları fazla basite indirgemeci olarak görmek mümkün. Din özgürlüğü önemlidir ama bu AK Parti'nin AB projesine yaklaşımındaki unsurlardan yalnızca biridir.

Dönüşüm

AK Parti'yi post-İslâmcı bir parti olarak tanımlama çabası, hikâyenin sadece bir parçasıdır. Bu, Erdoğan'ın demokratik koyun postuna bürünmüş kötü ni-

---

5 İhsan Dağı, *Turkey: Between Democracy and Militarism: Post-Kemalist Perspectives*, Orion, Ankara, 2008.

6 Dietrich Jung ve Catharina Raudvere, der., *Religion, Politics, and Turkey's EU Accession*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.

7 Joost Lagendijk ve Jan Marinus Wiersma, *Travels Among Europe's Muslim Neighbours: The Quest for Democracy*, Center for European Policy Studies, Brüksel, 2008, s. 52.

yetli bir İslâmcı kurt olduğunu iddia eden bazı eleştirileri susturmak için önemlidir. Aynı zamanda bunun parti açısından tekabül ettiği anlam daha fazladır. AK Parti, Anadolu'dan İstanbul ve Ankara'daki eski muhafızlara meydan okuyan yeni bir elitin çok daha kapsamlı bir yükselişinin siyasî ifadesidir. Çekişmenin görüldüğü diğer alanlar ise ekonomi ve medyadır. Her iki alanda da Türkiye, eski ve yeni elitler arasındaki bir mücadelenin tam ortasında yer almaktadır. AK Parti, ekonomide ve toplumda güç ve nüfuz için çabalayan yeni bir elitin siyasî temsilcisidir. Oldukça başarılı Anadolu şirketleri, Ankara'daki ticaretin daha büyük ve daha iyi bir parçası olmak umuduyla AK Parti'yi desteklemektedir. Eski oligarklar, bu yeni güç merkezlerinin ortaya çıkışını durdurmak için direnir ve devlet aygıtı içindeki ilişkilerine başvurur.[8] Yeni medya sahipleri, eskilere meydan okur ve rakipleri üzerinde baskı oluşturmak için AK Parti'ye olan yakınlıklarını kullanırlar. Bu, Türk devleti ve ekonomisindeki eski güç kalıplarının kökünün kazınmasıdır ki; eski düzenden bıkmış ve AK Parti'yi değişik açılardan ülkenin önünü açmak için en iyi olasılık olarak gören birçok liberal ve solcu arasında da AK Parti'yi popüler hale getirmiştir.[9]

AK Parti ve Türkiye ile ilgili tartışmalarda, dönüşüm sürecinin bu çok katmanlı karakteri genellikle göz ardı edilmektedir. Sadece siyasî aktörlere ve Türkiye'nin AK Parti yönetimi altında daha dindar olup olmadığı sorusuna odaklanmak için güçlü bir eğilim söz konusudur. Eski ve yeni iş grupları arasında yerini alan sert ama genellikle daha az görünür mücadeleye duyulan ilgi ise çok daha azdır. Türkiye'de düşünce ve tavırlar ile ilgili tartışmaya kimin hâkim olacağı kadar Türkiye'nin hızla büyüyen ekonomisinde en büyük payı kimlerin alacağı da çok önemlidir.

Bahsi geçen eğilim, AK Parti'yi Türkiye Cumhuriyeti'nin laik karakterine bağlılık üzerinden yargılamaktadır. Laiklik ile ilgili tartışmada, AK Parti ve nüfuz sahibi liberaller, en azından AK Parti yönetiminin ilk yıllarında, birbirlerini tartışmanın aynı safında buldular. AK Parti'nin laikliğin yeniden tanımlanmasına yönelik çabaları, her zaman çok iyi planlanmamış ve nakledilmemiştir. Fakat Avrupa'da birçok kişi, Türkiye'de laikliğin kendi kutsal kuralları olan bir çeşit din haline geldiği analizine katılmaktadır. Bu nedenle,

---

8 Ziya Öniş, "Conservative Globalists versus Defensive Nationalists: Political Parties and Paradoxes of Europeanization in Turkey", *Journal of Southern Europe and the Balkans* 9, 2007, s. 247-261 ve "Conservative Globalism at the Crossroads: The Justice and Development Party and the Thorny Path to Democratic Consolidation in Turkey", *Mediterranean Politics* 14, 2009, s. 21-40.

9 Ümit Cizre, der., *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*, Routledge, New York, 2008.

okul ve medya tarafından verilen dışlayıcı laiklik mesajının ürünü olan dogmalara asla tamamen ikna edilememiş Türk toplumunun bazı kesimlerini temsil eden bir partinin bu dogmalara meydan okuması doğaldı. Laikliğin Türkiye'ye özgü versiyonundan birçok AB üyesi devletin pratik ettiği daha pasif bir versiyona doğru geçiş çağrısı, Türk ve Avrupalı liberaller tarafından anlaşılmış ve hoş karşılanmıştır.[10] AK Parti, yeni laiklik modelinin nasıl göründüğünü ve dinin toplumda bir kez görünür kılınmasıyla beraber laik yaşam tarzları üzerindeki kaçınılmaz baskılarla nasıl başa çıkmak istediğini net bir şekilde açıklayamadığında ise sorunlar ortaya çıkmıştır.

2007 Seçimleri

Temmuz 2007'de meclis yeni cumhurbaşkanını seçemeyince AK Parti, erken seçime gitmek istemişti. AK Parti, dışişleri bakanı Gül'ü Türkiye'nin Cumhurbaşkanı olarak seçmek için meclisteki çoğunluğunu kullanamamıştı; çünkü son derece tartışmalı bir şekilde karar alan Anayasa Mahkemesi, böyle bir oylamanın yalnızca meclisin tüm üyelerinin üçte ikisinin mevcudiyeti ile gerçekleşebileceğine karar vermişti. Zira dönemin tek muhalefet partisi CHP, mecliste hazır bulunmayı reddetmişti; meclis, laik cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in halefini seçememişti ve AK Parti yeni seçimlerin gerçekleşmesine karar vermişti.

CHP'nin engelleme politikası, 2007 yılının bahar ve yaz döneminde ülkedeki daha geniş bir kutuplaşmanın parçası olmuştu. Milyonlar, esas olarak cumhurbaşkanı adayı Gül'ün eşinin başörtüsü takmasına dair kızgınlık ve korkularını göstermek için sokaklara dökülmüştü. 27 Nisan 2007'de, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin Genelkurmay Başkanlığı, web sitesinde yayınladığı bir mesajla; mevcut laik düzene meydan okumakta çok ileri gitmemesi konusunda AK Parti'yi alenen uyarmıştı. Açıkça görülüyordu ki; milyonlarca laik Türk, orduyu destekliyor ve Gül'ün yeni cumhurbaşkanı olmasını istemiyordu.

AK Parti ve seçmenleri üzerindeki bu baskı tamamıyla geri tepti. Temmuz 2007'de desteğini hemen hemen % 12 oranında arttıran AK Parti, oyların % 47'sini aldı. İktidardaki beş yıldan sonra partinin seçimlerde bu kadar iyi sonuç almasını AK Parti içinde dahi çok az kişi beklemekteydi. Bu büyük seçim zaferinin ardındaki temel neden; ekonominin 2002'den bu yana her yıl % 6 ile % 7 oranında büyümesi gibi gözükmektedir. Birçok Türk, yeni olanaklardan faydalandı ve 2001 ekonomik krizinden sonraki istikrar, büyüme

10 Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies Towards Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge University Press, New York, 2009.

ve düşük enflasyon yaratan ekonomi politikaları için AK Parti'yi ödüllendirmek istedi. Bu genel memnuniyetin yanı sıra AK Parti, Kürtlere yönelik daha az çatışmacı politikası (Güneydoğu'da seçmenlerin % 60'ından fazlası AK Parti'ye oy verdi) ve 2003 ve 2004'teki AB taraftarı politikalarıyla da popülerliğini artırdı. Ayrıca hem Kürtler hem de liberaller, ordunun gerçekleştirdiği bir müdahaleye kesin bir şekilde karşı olduklarını ve generallerin seçimleri kazanmasını istemediği bir partiye oy verdiklerini göstermek istediler.

Bu büyük zaferden sonra AK Parti'nin reform gündemine döneceğine dair umutlar yine yüksekti. Parti, seçimlerden önce, ordunun 1980 darbesinden sonra hazırladığı ve 1982'den beri mevcut olan anayasanın yerine geçecek yeni, sivil ve demokratik bir anayasa hazırlanacağını duyurmuştu. Fakat 2007 sonbaharı geride kaldı ve çok geçmeden AK Parti'nin reform yanlısı destekçileri arasında hayal kırıklığı baş gösterdi.

Hayal Kırıklığı

AK Parti'nin yalnızca kendi seçmenleri için bazı kazanımlar sağlamaya çalışması ve bu izlenimin yaygınlaşmasıyla beraber AK Parti ve liberaller arasındaki koalisyon bozuldu. Ocak 2008'de, üniversitelerde başörtüsü yasağının kaldırılması için mecliste çoğunluk oluşturmak üzere Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ile anlaşmaya varma kararı, AK Parti'nin başlıca hatalarından biri oldu. Türk toplumunda üniversitelerdeki yasağın kaldırılması için eskiden beri geniş bir destek vardı. Liberal destek daima iki şeye bağlıydı: Yasağın kaldırılması toplumda değişik grupların durumunu geliştirmeyi amaçlayan reform paketlerinin bir parçası olmalıydı ve hükümet, başından itibaren, başörtüsü takmak istemeyen kadınların haklarını savunmak için de gücünü kullanacağını açıkça ifade etmeliydi. 2008'de her iki koşul da yerine getirilmemişti. Birçokları için bu durum, 2004'ten beri AK Parti'nin reform düşüncesindeki bozulmanın ve ikinci Erdoğan hükümetinin artık Türkiye devleti ve toplumunun yapısal reformu lehine geniş bir projeyle ilgisi olmadığının nihai kanıtıydı.

Başörtüsü ile ilgili kötü şekilde hazırlanmış ve tanıtılmış mevzuatın yanı sıra reformların gidişatının durağanlaşması 2008'de de devam etti. Hükümet iki savunma çizgisi belirleyerek bu gelişmeyi inkâr etmeyi sürdürdü. İlk söylem, yavaşlamanın kesin olarak yalanlanması üzerine kuruluydu. Hükümet üyeleri ve AK Parti'li politikacılar, ısrarlı bir şekilde, Ceza Kanunu'nun kötü bir üne sahip olan 301. maddesinin yeniden düzenlenmesine ve azınlık örgütlerine kaybettikleri mülklerin iadesini talep etme hakkı veren Vakıflar Kanunu'nun kabul edilmesine dikkat çekmeye çalıştılar. Reformların devam

edeceğine dair bu işaretlerden etkilenmemiş olanlara ise AK Parti'nin kapatılması için Anayasa Mahkemesi'nin açtığı dava bahane olarak gösterildi. Bu mantığa göre; kapatma davası AK Parti'nin daha fazla reform yapmak imkânını kısıtlamıştı. Fakat bu durum, Ağustos 2008 sonrasında AK Parti'nin kendisine yönelik kapatma davasından güç bela kurtulmasının ardından reformların neden yeniden başlamadığını açıklamamaktadır. Yalnızca 2009 yılının ilk aylarında yeniden reform yönünde bir hareketlenme görüldü. Fakat bu da kısa süreli oldu. Artık birçok kişi, hükümetin ve özellikle de Başbakan'ın AB'ye katılım ile hâlâ gerçekten ilgilenip ilgilenmediğinden açıkça ve güçlü bir şekilde şüphe etmeye başlamıştı.

DEVAM EDEN ÜYELİK SORUNLARI

AK Parti iktidarının ikinci dönemindeki performansını AB'ye katılım süreci açısından değerlendirmek amacıyla Avrupa Parlamentosu ve Avrupa Komisyonu'nun Türkiye raporlarında sürekli değinilen sorunların bazılarını ele alacağız. İktidar partisi, Türkiye'de epeydir devam eden ve Kopenhag Kriterleri'nin kalbine giden demokrasi ve insan hakları ile ilgili bazı sorunları çözmeye yönelik AB kurumlarının tekrarladığı radikal politika değişikliği çağrılarına cevap verebilmek adına 2007'den sonra ne yaptı?

İfade Özgürlüğü

2008 yılının ilkbaharında Türk Ceza Kanunu'nun sıklıkla eleştirilen 301. maddesindeki değişikliklerin tamamen önemsiz olduğunu iddia eden şüpheci kesim, bu iddiasında haklı mıdır? Birçok insan hakları savunucusuna göre Orhan Pamuk, Elif Şafak ve Hrant Dink gibi yazar ve gazetecilerin yargılanmaları için kullanılan bu maddenin tamamen kaldırılması en doğru karar olacaktı. Fakat hükümet, sorunun bir süre ertelenmesinin ardından başka bir çizgi benimsedi. Bir dava sebebi olarak kullanılan "Türklüğü aşağılama" tabiri, "Türk milletine hakaret" olarak değiştirildi. Bu değişikliğin iyi tarafı, suistimal etmeye ve yanlış yorumlamaya açık olduğu anlaşılan aşırı derecede belirsiz "Türklük" ifadesinin kaldırılmasıdır. "Türk milleti" ifadesi ise, çeşitli AB üyesi ülkelerin ceza kanunlarından kopyalanmıştır. Bu nedenle, bu yeni formülasyonu eleştirmek AB için kolay değildir. Bu ifade biraz daha az belirsizdir ama yine de milliyetçi avukatların ve savcıların manevra yapması için kendi içinde fazla alan bırakmaktadır. Bu alan keskin bir biçimde sınırlandırılmış ama aynı zamanda ikinci bir değişiklik ile bazı AB ceza kanunlarından kopyalanmıştır: Bundan böyle adalet bakanı bir savcının 301. maddeye daya-

narak açmak istediği her davaya yeşil ışık yakmak isteyebilir. Bu değişim, hukuki açıdan övgüyle söz edilecek bir değişim değildir; fakat liberal ve reform yanlısı bir adalet bakanının elinde etkili olabilir.

Mayıs 2008'de yapılan bu mevzuat değişikliğinden bu yana görevde olan AK Parti'li bakanların liberal çizgide davrandıkları düşünülebilir mi? Bu konuda rakamlar net bir hüküm vermenin zorluğunu ortaya koyuyor. Değişiklik sonrasında adalet bakanı 900'den fazla birikmiş dava ile uğraşmak zorundaydı. Bakan bu eski davaların % 90'ından fazlasını reddetti. Fakat bu yaklaşık 80 davaya yeşil ışık yaktığı anlamına geliyor ki bu da bugün bile 1915'teki trajik olayların Türkiye'deki resmî versiyonu aleyhinde konuşanlara dava açılması anlamına gelmektedir. Değişikliğin hemen ardından ise savcıların izin talep ettiği 200 yeni dosya üzerinde değerlendirme yapan adalet bakanı sekizine onay vermiştir.[11] Bakanın 2009 yılı başında Ermenilerden özür dileme kampanyası olarak bilinen girişimi başlatanlara karşı bir dava açılmasına izin vememesi de muhalif sesleri bastırmaktan aşamalı olarak uzaklaşma yönündeki olumlu bir adımdı.

Türkiye'de ifade özgürlüğünün tamamen Avrupa standartlarına uygun hale getirilmesi için Türk Ceza Kanunu, Terörle Mücadele Kanunu ve Basın Kanunu'nun revizyonuna hâlâ ihtiyaç duyulmaktadır. Hükümet, daha fazla reformdan yana olduğunu iddia ederken 301. madde ile ilgili sınırlı sayıdaki değişikliğe karşı oy kullanan ana muhalefet partisi CHP ise daha fazla reform fikrine açıkça karşı çıkmamıştır. Sonuç olarak reformlar gerçekleşmemekte veya çok yavaş gerçekleşmektedir; çünkü reformlar, AB için kabul ediliyor gibi görünmektedir. Ne yazık ki popülist politikacılar açısından da bağımsız Türk vatandaşlarının iyiliği için AB'nin istediği daha fazla özgürlüğü reddetmek hâlâ nispeten kolaydır. Bu politikacılara göre ifade özgürlüğü üzerinde ciddi sınırlamaların olmadığı bir Türkiye, kolayca herkesin birbirine hakaret etmeye başlayabildiği bir ülkeye dönüşebilirdi. Bu korku çok güçlü olduğu sürece, bu alanda ilerleme sağlamaya çalışan herhangi bir hükümet için çetin bir mücadele söz konusu olacaktır. Bu, Türkiye halkı için üzücü bir durumdur. Aynı zamanda bu, Türkiye'nin AB'ye üyeliğini savunan AB içindeki politikacılar ve gazeteciler için de işleri zorlaştırmaktadır. Hem onlar hem de onların seçmenleri ve takipçileri için ifade özgürlüğü, Türkiye'nin siyasi gelişmesi açısından dikkate alınması gereken en önemli kıstastır.

11 Avrupa Komisyonu, *Progress Report on Turkish Accession to the EU*, Avrupa Komisyonu, Brüksel, 2009, s. 14.

Asker-Sivil İlişkileri

Sivil yetkililerle Türk ordusu arasındaki ilişkinin değişmesi, AB için yapılacaklar listesinin en üstünde yer almaktadır. Devam eden AB sürecinin en önemli eleştirisi ordunun siyasete müdahalesidir. AB üyesi olan başka hiçbir ülkede bir subayın (Genelkurmay Başkanı) basın toplantısı düzenlemesi ve laikliğe yönelik tehditler veya azınlık gruplarına (Kürtler) karşı hükümet politikaları ile ilgili canlı yayın yapan ulusal televizyon kanalları düşünülemez. AB'nin ordunun siyasetteki rolünün azalması yönündeki isteği ile AK Parti'nin askerî vesayeti sonlandırma arzusunun örtüşmesi AK Parti açısından son derece olumlu olmuştur. İlk etapta bu, AK Parti'nin AB standartlarına uyum sürecinde çok fazla sorun yaşamaması gereken bir mesele gibi gözükmüştür. Ancak daha sonra çok daha karmaşık bir hal almıştır.

AK Parti yönetiminin ilk yıllarında ordu, görünürlüğünün ve siyasete yoğun müdahalesinin değiştirilmesi gerektiğini kabul etmiş görünmektedir. AB kaynaklı reform paketlerinden birinde Milli Güvenlik Kurulu'nun yapısı ve işlevi değiştirilmiştir. Bu reforma kadar MGK üst düzey askerî yetkililer, cumhurbaşkanı, başbakan ve önemli bakanlardan oluşmakta, mümkün olan en geniş tanımıyla Türkiye'nin güvenliği için önemli olduğu düşünülen tüm meseleler üzerindeki noktaları netleştirmek için ordu tarafından kullanılmaktaydı. Bu durum, AB ve AK Parti'nin birlikte baskı yapmasıyla değişti. Artık MGK daha az toplanıyordu; bundan böyle genel sekreter bir sivil olacaktı ve en önemlisi, ileride alınacak kararlar eskiden olduğu gibi hükümete dikte edilmeyecek bunun yerine tavsiye olarak sunulacaktı. 2003 ve 2004 yıllarında hükümet ile ordu Kıbrıs hakkındaki en iyi politika ve BM'nin adayı yeniden birleştirmeye yönelik planları üzerinde anlaşamadı. Sonunda, Genelkurmay Başkanı fikir ayrılıklarına rağmen, generallerin hükümetin kendilerini yönlendirmesine izin verdiklerini duyurdu. Türkiye, Annan Planı'nı destekledi ve böylece Türk askerinin geri çekilmesini kabul etti. Birçok gözlemci, "kontrollü çatışma"[12] olarak adlandırılan bu dönemi Genelkurmay Başkanı Orgeneral Hilmi Özkök'ün demokratik yollarla seçilmiş hükümete açıkça meydan okuma taleplerini reddetmesiyle açıklamaktadır.

Daha çatışmacı bir çizgi benimseyen Orgeneral Yaşar Büyükanıt'ın 2006 yılında genelkurmay başkanı olmasıyla beraber uzlaşma ihtimali de nerdeyse son bulmuştu. Büyükanıt, emekli olduktan sonra, 2009 yılında, Genelkurmay Başkanlığı'nın internet sitesinde yayınlanmış olan e-muhtırayı

---

12 William Hale ve Ergun Özbudun, *Islamism, Democracy, and Liberalism in Turkey: The Case of the AK Parti*, Routledge, New York, 2009, s. 82.

yazdığını kabul etti ve bu, o zaman, birçok kişi tarafından Gül'ün Cumhurbaşkanlığına aday gösterilmemesi için iktidar partisine ve önümüzdeki seçimlerde AK Parti'ye oy vermemesi için Türk halkına yönelik bir uyarı olarak yorumlandı. Siyasete yapılan bu müdahale, Temmuz 2007 seçimlerinde AK Parti'ye fazladan destek sağladı ve bunun bir sonucu olarak da Ağustos ayında Gül, cumhurbaşkanı seçildi.

Ordu kendi yaralarını sarmak zorunda kaldı; ancak kendine güvenen AK Parti hükümeti ile ordu arasında ilişkiler, Türkiye'nin terör örgütü Kürdistan İşçi Partisi'ne (PKK) karşı ABD ile Kuzey Irak'taki sınır ötesi askerî operasyonlar hakkında anlaşmaya vardığı 2007 yılı sonunda hızla gelişmeye başladı. Ordu ve hükümet bu konuda anlaştılar ve bu, 2007 yazındaki uzlaşmazlığın ardından bir soluklanma fırsatı oldu.

Asker-sivil ilişkilerindeki bu iyileşme anını AK Parti asker üzerindeki sivil denetimini güçlendirecek yeni AB reformlarını hayata geçirme adına değerlendiremedi. Daha önce bahsettiğim gibi 2008'de AK Parti, Anayasa Mahkemesi'nin kendisine karşı açtığı kapatma davasından kurtulmaya çalışmakla meşguldü. Fakat aynı yıl, sivil-asker ilişkilerini o güne kadar hiçbir hükümetin yapamadığı kadar güçlü bir şekilde sarsan iki olgunun ortaya çıktığı görüldü. Haziran 2008'de bağımsız liberal gazete *Taraf*, sızdırılmış bir belge yayınladı ve bunun siyasete müdahale etmek amacıyla Genelkurmay tarafından hazırlanan bir "eylem planı" olduğunu ileri sürdü. Bu, silahlı kuvvetlerin itibarına zarar verecek bir dizi açıklamanın başlangıcı olacaktı. Bununla ilgili olarak orduyu savunma pozisyonuna geçiren ikinci bir gelişme ise Ergenekon davası olarak bilinen davanın genişleyerek devam etmesiydi.

Ergenekon, AK Parti hükümetini devirmeye ve silahlı isyana teşebbüsle itham edilen bir suç ağıydı. Şüpheliler arasında birçok generalin yanı sıra bazı aşırı milliyetçi gazeteciler ve avukatlar da bulunmaktaydı. Yüzlerce kişi tutuklandı ve birçoğu davalarının yavaş ilerlemesi sebebiyle tutuklu yargılandı. Bu, darbe girişimlerini derinlemesine araştıran Türkiye'deki ilk davadır ve demokratik kurumların istikrarını bozma çabalarına yönelik en geniş kapsamlı soruşturmadır. AK Parti yanlısı gazeteciler ve gözlemcilerin çoğu için bu dava, "dokunulmazlığı" olan "derin devletin" cezadan muaf görülse de nihayet mahkeme önüne çıkarılabileceğinin en iyi örneği olmuştur. Fakat soruşturmaların yapılma şekli ve şüphelilerin muğlak iddianameler veya inandırıcı olmayan bazı kanıtlara dayalı suçlamalar temelinde gözaltında tutulması durumuna yönelik yaygın bir eleştiri de söz konusudur. 2008'den beri, geçmişteki birçok faili meçhul cinayet ve diğer suçlar, Ergenekon çetesi ile ilişki-

lendirilmiştir. Türkiye dışında yaşayanlar haricinde Türkiye'deki birçok kişi de, soruşturmaların nereye doğru gittiğini ve çoğunlukla ordu mensuplarıyla alakalı olarak ortaya çıkan yeni bilgilerin izini sürmekte zorlanmaktadır.

Bazı gözlemciler, bir bütün olarak Ergenekon davasının AK Parti'nin kendisini eleştirenleri yok etmek üzere organize ettiği bir şey olduğunu iddia etmektedirler. Ayrıca bu gözlemciler, gizli bir ağın varlığına dair ikna edici delillerin bulunmadığını düşünmekte ve Ergenekon soruşturmaları sırasında hukukun ciddi şekilde ihlal edilmesinden dolayı hükümeti suçlamaktadırlar.[13] Birçok Türk hâlâ Avrupa Komisyonu'nun 2009 ilerleme raporunda belirlediği yolu izleme eğilimindedir: "Dava, demokratik kurumlar ve hukukun üstünlüğünün düzgün işleyişine duyulan güveni güçlendirmek açısından bir fırsattır. Bu bağlamda davaların hukuki sürecine, özellikle de sanıkların haklarına, tam olarak saygı gösterilmesi önemlidir."

Birçok açıdan sivil-asker ilişkileri hâlâ ele alınması gereken bir husustur. Örneğin 2009'da hükümet, askerî mahkemelerin rolünü sınırlamaya çalışmış ve ciddi suçlar işlediğinden şüphelenilen askerî personeli sivil mahkemelerde yargılama yoluyla başarmıştır. Meclis tarafından kabul edilen tasarı, daha sonra ana muhalefet partisinin talebi üzerine mevcut Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın hükümlerine aykırı olduğu için Anayasa Mahkemesi tarafından iptal edilmiştir. Daha sonra bu sorun referandumda kabul edilen anayasa değişiklikleri ile aşılmıştır. Hem Avrupa'daki kurumların hem de Türkiye'deki sivil toplum örgütlerinin getirdiği bir diğer eleştiri ise savunma bütçesinin meclis denetiminden yoksun olmasıdır. Şimdiye kadar bu eksikliğin üstesinden gelmek için çaba gösterilmemiştir.

Özetlemek gerekirse, ordu içinden sızdırılmış darbe planları ve diğer belgeler AK Parti ile ordu arasındaki gerginliği arttırmıştır. Aynı zamanda, mevcut üst düzey askerî yetkililerin Türkiye'de hem siyasette hem de toplumda değişen şeyler olduğunu fark etmesi ve ordunun eski taktiklerini artık kullanamaması yolunda güçlü göstergeler söz konusudur. Seçimleri etkilemeye yönelik askerî çabalar geri tepmiş ve tüm bu olumsuz propaganda sonrasında ordunun toplumdan aldığı destek önemli ölçüde azalmıştır. Sivil-asker ilişkilerini demokrasilerde olması gereken yere çektiği takdirde AK Parti, bir taşla iki kuş vurmuş olacaktır. Bir yandan AB'nin temel taleplerinden birine uyum sağlarken diğer yandan da Türkiye'deki konumunu güçlendirecektir.

---

13 Gareth Jenkins, *Between Fact and Fantasy: Turkey's Ergenekon Investigation*, Central Asia - Caucasus Institute and Silk Road Studies Program, Washington, D.C., 2009.

Aleviler

İslâm'ın geleneksel Sünni yorumunu benimsemiş bir parti olan AK Parti için en hassas meselelerden biri, Alevilere nasıl yaklaşacağıdır. Türk toplumunun önemli bir kesimi kendilerini İslâm içindeki Sünnî "ana akımdan" uzaklaşmış bir harekete mensup, yani Alevi olarak görmektedir ki bu oranın % 25 olduğunu iddia edenler de vardır. Aleviler, kendi kimliklerini tanımayan ve yalnızca Sünnî çoğunluğu temsil ettiğini düşündükleri AK Parti'ye karşı son derece şüpheli bir tavır benimsemişlerdir. Alevilere karşı 1990'larda gerçekleştirilen bazı saldırıların insan hayatına mal olması, hafızalardaki yerini korumaktadır.

Hükümetin Alevi liderler ile bir diyalog oluşturmak için girişimlerinde net sonuçlar alınamamıştır. Son zamanlarda Alevilerin sesi daha net duyulabilmektedir; fakat hâlâ eski önyargılar aşılamamış ve sorunlara yönelik kayda değer çözümler bulunmamıştır. İyi niyet gösterileri yapılmış, konuşmalar gerçekleştirilmiş ancak anlaşmazlığın esas noktaları hâlen değişmemiştir. Bu sürecin eksiklikleri ile ilgili olarak hükümet, Alevi örgütlerinin kendi aralarında bölünmeleri sebebiyle kısmen Alevileri suçlamaktadır. Bu, bazı durumlar için doğru olabilir; fakat devlet kontrolündeki din derslerinin zorunlu olmaması, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kaldırılması veya öncelikli olarak yeniden düzenlenmesi ve cemevlerinin Alevi ibadethaneleri olarak tanınması gibi temel talepler ile ilgili olarak Aleviler arasında bir anlaşma söz konusudur. Üstelik bu taleplerin bazılarında çözüme yaklaşıldığı da iddia edilebilir. Fakat günümüz itibariyle bu halen gerçekleşememiştir.

Hükümet, Alevi meselesini ikna yoluyla çözebildiği takdirde; bu konuyla ilgili şüpheleri olan Türkiye'deki ve yurtdışındaki herkes, hükümetin bütün Türk vatandaşları için eşit haklar ve din özgürlüğüne saygı hususundaki konuşmalarının ciddiyetini görmüş olacaktır ki bu da Alevi taleplerinin temelidir. Burada aranan, "eşit vatandaşlık" ilkesinin tamamen uygulanmasıdır; böylece tüm vatandaşlar dininden, kökeninden, dilinden ve ırkından dolayı ayrımcılığa uğramaksızın temel hak ve özgürlüklerden yararlanabilirler. Bu mesele ile ilgili bir ilerleme, AK Parti'nin ülkenin İslâmlaştırılması yönünde gizli bir gündemi olduğuna hâlâ inananlara da bunun doğru olmadığını gösterecektir. Ayrıca, Türkiye'de hoşgörünün uzak bir ideal olmadığı ve tersine çok dinli toplumlarda günlük siyaset için yol gösterici bir ilke olabileceği de anlaşılmış olacaktır.

Kürtler

Türkiye AB'ye katılmadan önce çözülmesi gereken sorunlar listesinin en başında Kürt sorunu yer almaktadır. Türkiye'de, çoğunlukla ülkenin güneydo-

ğusunda ve batıdaki büyük kentlerde yaklaşık 20 milyon Kürt yaşadığı tahmin edilmektedir. Türklerden farklı bir dil konuşan Kürtler, farklı bir kültüre sahiptir ve sosyo-ekonomik mahrumiyetten mustariptir. Devletin resmî politikası, yıllardır, bu farklılıkları ve sorunları inkâr etmek ve Kürtçe kullanımını yasaklamak olmuştur.

Türk devletinin Kürtler ile ilgili uzun yıllar sürdürdüğü ayrımcılık ve baskı, 1990'larda Türkiye devleti ile PKK arasında şiddetli bir çatışmaya yol açmıştı; Kürt gerilla hareketi, ayrı bir Kürt devleti amacına ulaşmak için teröre başvurmuştu. Çoğu Kürt olmak üzere neredeyse 35.000 insan öldürüldü ve Türkiye, kaba kuvvet kullanımı ve Güneydoğu'daki sivil halka uygulanan kötü muameleden dolayı ağır şekilde eleştirildi. 1999'da PKK lideri Abdullah Öcalan'ın yakalanmasının ardından şiddet azaldı. Bunun ardından birçok Kürt ve Türk, süregiden kültürel ayrımcılık ve ekonomik geri kalmışlık ile ilgili yapısal sorunları çözmek üzere liderlerinin bir araya gelmesini bekledi.

AK Parti'li liderler, Kürtler hakkında diğer Türk politikacılar arasında çok yaygın olan resmî sert söyleme hiç başvurmamıştı. 2005'te, Kürtlerin güneydoğudaki önemli bir şehri olan Diyarbakır'ı ziyareti sırasında Başbakan Erdoğan, Kürt sorununun varlığını kabul etmiş ve bu sorunu çözmek için şiddet içermeyen demokratik yöntemler benimsediğini açıklamıştı. AK Parti hükümetinin ilk dönemindeki bazı sosyo-ekonomik ilerlemelerle beraber bu ılımlı yaklaşım, 2007 seçimlerinde partinin güneydoğudaki oyların % 60'ını kazanmasına yardım etmiştir. Aynı seçimlerde 20 bağımsız Kürt adayın meclise girmeyi başarması, nihayet Kürt sorunu ile ilgili siyasî bir çözüm bulunabileceğine dair beklentileri de arttırmıştı. İlk defa, milliyetçi bir Kürt partisi olan Demokratik Toplum Partisi (DTP), TBMM'de grubu olarak temsil edilmişti.

Fakat sonrasındaki durum, daha da kötüye gitmiş gibi görünmektedir. Güneydoğudaki oyların neredeyse hepsini almış iki parti –AK Parti ve DTP– uzlaşmaya varmanın bir yolunu bulamamışlardı. Çok geçmeden DTP, Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılma tehdidine maruz kalmış ve neticede Aralık 2009'da parti kapatılmıştır. DTP politikacıları onlarca davayla yüz yüze gelmiştir. Sadece münferit saldırıların olduğu yıllardan sonra PKK, yeniden Türk ordusuna karşı bir mücadele başlattı. Bu mücadele karşısında ordu, AK Parti hükümeti ile anlaşarak sınır ötesi operasyonlar gerçekleştirdi. Bu operasyonlar oldukça başarılıydı; ancak, bölgedeki terörist grubun görünümünü ve popülerliğini de arttırmıştı. DTP, PKK ile arasına açıkça mesafe koymaya istekli değildi ve/veya bu mümkün değildi; bundan dolayı çok sayıda Türk liberalin ve entelektüelin desteğini kaybetti. Öte yandan AK Parti'nin

bu durumla diğer Türk siyasi partilerinden farklı bir şekilde baş edeceğine dair beklenti de önemli ölçüde azalmıştı.

Fakat Ocak 2009'da birdenbire ilk kez 24 saat boyunca Kürtçe yayın yapan bir televizyon kanalı, TRT Şeş, faaliyete geçti ve yakında devlet üniversitelerinde Kürt dili ve kültürünün öğretileceği de ilan edildi. Fakat birkaç ay sonra hükümet, Kürt sorunu ve diğer demokratik eksiklikleri çözmeyi hedefleyen Demokratik Açılım girişimini duyurdu. Kendisi ve partisi adına Başbakan Erdoğan, Kürtlerin ve AB'nin önemli taleplerini yansıtan radikal çözümler vaat etmişti. Ancak 2009'un sonunda sorun, bu girişimler adına birçok toplantı düzenlenmesine ve planlar yapılmasına rağmen, çok az somut adım atılarak bitme noktasına geldi.

Açılımın durmasındaki bir neden de Meclis'te ve toplumun bazı kesimlerinde bulunan güçlü milliyetçi muhalefet idi. Bu bağlamda AK Parti, bu reformların Meclis yoluyla kabul edilmesinin 2011 yılındaki seçim beklentilerine zarar verebileceğinden korkuyor görünmekteydi. Türkiye ve Avrupa'daki birçok kişi ise beklentilerin artmasının ardından AK Parti'nin bunu karşılayamamasından ve böylece Türkiye'nin etnik karmaşıklıklarının üstesinden gelme konusunda büyük fırsatı kaçırmasından korkmaktadırlar.

Cumhuriyet Halk Partisi

AB yolundaki Türkiye açısından önemli sorunlardan biri, üyeliğin, 2005 yılından beri, bir yandan AK Parti hükümeti diğer yandan da muhalefet partileri arasında tartışmalı bir konu haline gelmiş olmasıdır. Bu, diğer aday ülkelerde nadiren görülen bir durumdur. AB'ye katılmak isteyen ülkelerin çoğunda, bütün önemli taraflar arasında AB'ye katılımın siyasi hesaplardan dolayı tehlikeye atılmaması gereken ulusal bir öncelik olduğuna dair temel bir anlayış birliği söz konusudur. Partiler, AB üyeliğinin temel dayanağına meydan okumaz ve nihayetinde AB ülkeleri arasında yer almak için gereken reformları desteklerler. Türkiye'de ise durum böyle değildir. Hükümetin 2005 yılından bu yana tanıttığı reformların bazıları, ana muhalefet partisi tarafından desteklenmemiştir. CHP, 301. maddede ve Vakıflar Kanunu'nda değişiklik yapılmasına karşı oy kullanmıştır. Ayrıca Demokratik Açılım sürecine karşı olduğunu ve Türk ile Ermeni hükümetleri tarafından 2009 sonbaharında imzalanan, onaylandığı takdirde iki ülke arasındaki ilişkilerde ciddi bir ilerleme anlamına gelecek olan protokollere de karşı oy vereceğini açıkça ifade etmiştir. Bu girişimler AB'deki birçok kişi tarafından memnuniyetle karşılanmış ama CHP tarafından ağır şekilde eleştirilmişti ve vatana

ihanet suçu olarak nitelendirilmişti. CHP, 1982 Anayasası'nda önemli değişiklikler yapmak üzere uzlaşma sağlamaya çalışan hükümetin çağrılarına da kulak tıkamıştır.

Yine de CHP kendisini hâlâ Avrupa yanlısı bir parti olarak göstermektedir; ancak, CHP açısından en önemli sorun, hem Avrupa'da hem de Türkiye'de CHP'yi Avrupa değerlerinin bir destekçisi olarak gören çok az kişi bulunmasıdır. Parti, Türkiye'nin AB'ye girmesine kesinlikle yardımcı olmayacak bir şekilde statükonun savunucusu olarak görülmektedir.

Türkiye'de solun büyük bir kısmı, CHP'nin kendisini bu belirsiz pozisyondan kurtarmasını beklemektedir. Bir parti, hem AB üyeliğinden yana olduğunu iddia edip hem de bu hedefe ulaşmak için gerekli olan reformlara karşı oy kullanırsa bu iddia inandırıcılığını yitirir. CHP lideri Deniz Baykal'ın seçtiği çatışmacı stratejiye ve Türkiye'de AB standartlarını uygulamaya koyan her türlü hükümet girişimini engellemeye yönelik olarak 2005'ten sonra ve devam eden çabalara bakıldığında CHP'nin yakın zamanda Avrupa yanlısı bir partiye dönüşme olasılığı çok düşük bir ihtimal olarak gözükmektedir. Avrupa yanlısı bir parti; reformları destekleyen ve onları daha hızlı uygulamak için diğer partileri zorlayan, bir sosyal demokrat parti açısından geçmişi korumaktan ziyade geleceği kazanmaya çalışmanın daha mantıklı olduğunu anladığı için Batı ve Avrupa karşıtı söylemler kullanmaktan uzak duran bir parti anlamına gelmektedir.

CHP'nin AB kaynaklı reformlardan uzaklaşması sonucunda Türkiye, AK Parti'yi daha cesur olmaya ve halk arasında çok popüler olmasa bile reform sürecini devam ettirmeye zorlayacak Avrupa yanlısı bir muhalefet partisinin eksikliğini hissetmektedir. Hiç kimse, diğer muhalefet partisi, milliyetçi MHP'nin bu rolü oynamasını beklememektedir. AK Parti ile beraber Türk siyasetinde AB yanlısı geniş bir konsensüs oluşturabilecek tek parti, devlet kurumlarıyla güçlü bağı olan ve AK Parti'ye şüphe ile yaklaşanların desteklediği CHP'dir. Bu, Türkiye'nin reformları hızlandırmasına yardım edecek ve süreci yavaşlatmak için AK Parti yetkilileri tarafından çok sık kullanılan bir bahaneyi de ortadan kaldıracaktır.

SONUÇ

2002 yılında iktidara geldiğinden beri AK Parti'nin AB ile ilgili performansında bazı iniş çıkışlar olmuştur. Bu konuda doğru bir değerlendirme yapabilmek için 2002'den günümüze kadar olan zaman dilimini üç parçaya bölerek ele almak gerekir.

AK Parti yönetiminin ilk iki yılı olan 2003 ve 2004'te parti, Türkiye ve AB'de pek çok kişiyi şaşırtmıştır. 2001 ve 2002'deki koalisyon hükümeti döneminde, Başbakan Bülent Ecevit liderliğinde başlayan reformlar hem devam etmiş hem de barış içinde hız kazanmıştı. AK Parti ise, reformlarla ilgili İslâmcılıktan ilham alan bir yavaşlama veya AB'ye katılım aleyhinde bir tepkinin söz konusu olabileceği yönündeki kaygıların yersiz olduğunu göstermek için oldukça istekliydi. Bunu kanıtlamak için parti önemli çaba gösterdi ve "testi" başarıyla geçti. Kendi geleneksel Avrupa yanlısı misyonu ile aynı doğrultuda olan önemli değişiklikleri destekleyen CHP de buna yardım etti. Ortak amaca hizmet eden ve tatmin edici bu çabalar, 2005'te AB Türkiye ile katılım müzakerelerini başlatmaya karar verdiğinde ödüllendirildi.

Ancak reform sürecinde görülen şaşırtıcı derecede hızlı yavaşlama, 2005-2008 dönemine damgasını vurmuştur. Bu değişikliği çeşitli nedenlerle açıklamak mümkündür. Müzakereler başladığından beri hem Türkiye'de hem de AB içinde Türkiye'nin AB'ye katılmasına karşı olanlar, daha görünür ve seslerini yükseltir hale gelmişti. 2005'te Avrupa Birliği Anayasası ile ilgili anlaşmaya varma çabaları esnasındaki yenilginin ardından AB, giderek daha içe dönük görünmeye başlamıştı. Sonuç olarak AB'nin daha fazla genişlemesi, birçok Avrupalının hem kafasında hem de gündeminde ikinci plana itilmişti. Bunun yanı sıra AB'nin kilit üyeleri Almanya ve Fransa'da nöbet değişimi başlamıştı. Her iki ülkenin yeni liderleri, Türkiye yanlısı politikalardan uzaklaşmış ve açıkça Türkiye'nin AB üyeliği aleyhinde konuşmuşlardır. Almanya ve Fransa'daki bu muhalefet, Türkiye'de en başından beri reformlara karşı olan güçlerin elini güçlendirmiştir. Reformlara muhalefeti oy sandığında değerlendireceğini uman CHP de reformları desteklemeyi bırakmıştır. AB'nin Kıbrıs sorunuyla baş etmedeki başarısızlığı, Türkler arasında kaybeden taraf oldukları ve AB'nin verdiği sözleri asla yerine getirmeyeceği algısını arttırmıştır.

Böyle durumlarda popüler olmasa dahi üyelik için koşulları zorlamaya devam etmek isteyen cesur siyasetçilere ihtiyaç duyulur. 2007'de Gül cumhurbaşkanı olduktan sonra, hükümette AK Parti'nin üyelik için çaba harcamayı sürdürmesinin mantıklı olacağı konusunda Erdoğan'ı ikna etmeye yetecek vizyonu ve gücü olan kimse kalmadı. Başbakanın kendisi hiçbir zaman üyelik sürecinin tamamlanacağına dair inançlı bir AB destekçisi olmamıştı; fakat gerçekleştirilen reformların karşılığının seçimlerde alınacağını 2003 ve 2004'te tahmin etmiş; ve haklı çıkmıştı. 2007 sonrasında ise Başbakan, her iktidar partisinde gözlemlenen; ne olursa olsun iktidarı bırakmama şeklinde-

ki kaçınılmaz eğilime boyun eğerek yeni bir hesaplama yaptı. Ancak 2009 yılının başında AK Parti lideri, gereken reformları süresiz erteleme politikasının sınırları olduğunu fark etmiş gözükmekteydi. Sonunda tam zamanlı bir baş müzakereci tayin edildi, AB üyeliği üzerinde çalışan memur sayısı arttırıldı ve AB kuralları ve yönetmeliklerini uygulamak üzere kapsamlı bir plan kabul edildi. Fakat bu yeni bir reform dalgası oluşturmadı.

AB-Türkiye ilişkilerinin geleceğine baktığımızda Kıbrıs sorunu gibi bazı engellerin hâlâ etkili olduğu görülmektedir. Bir çözüm üretilemediği takdirde Kıbrıs sorunu 10'dan fazla müzakere başlığını zora sokmaya devam edecektir.

İktidarda olduğu yedi yıl boyunca AK Parti, kendisini eleştirenlerin de destekleyenlerin de haksız olduğunu kanıtlamıştır. Çünkü AK Parti, selefi olan Avrupa karşıtı Refah Partisi'nin basit bir devamı olmadığı gibi ne pahasına olursa olsun AB üyeliği için şartları zorlamaya istekli, inanmış, Avrupa yanlısı bir parti de değildir. AK Parti'nin AB üyeliğine yönelik politikası, bunun iç politikadaki kâr ve zararlarının dikkatli bir hesaplamasına dayanmaktadır. Bu politika, Türkiye'yi AB'ye yakınlaştırmıştır; ancak, Türkiye'nin AB'ye alınmasının yeterli olup olmayacağı sorusunu yanıtsız bırakmaktadır.[14]

---

14 Philip H. Gordon ve Ömer Taşpınar, *Winning Turkey: How America, Europe, and Turkey Can Revive a Fading Partnership*, Brookings Institution Press, Washington, D.C., 2008.

9

Avrupalı Hıristiyan Demokrat Partiler Işığında “Türk Modeli”

Stathis N. Kalyvas

1923’te kurulan laik bir ulus-devletin temel alındığı Kemalist model, uzun bir süre, özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki ilk 20 yıl, en başarılı modernizasyon örneklerinden biri olarak kabul edildi.[1] Bu “Türk modeli”, son zamanlarda unutuldu ve bunun yerini yavaş yavaş yeni bir model aldı. Bu yeni model; mutedil İslâm, liberal reformlar ve demokrasinin yerleşmesi bileşimine dayanmaktadır.[2]

Bu bölümde iki soru soracağım. Birincisi; bu yeni “Türk modeli” tam olarak neden ibarettir ve bu modelin ortaya çıkışı nasıl açıklanabilir? İkincisi; bu durum, Türkiye’ye has nedenlerle ilişkili bir sonuç mudur veya bunun yerine daha geniş bir siyasi fenomenin genellenebilir bir tezahürü düşünülebilir mi? Bence Türk modeli, dinî kökenli siyaset ile bir liberalleşme ve demokratikleşme süreci arasındaki etkileşimin özel bir türünü temsil etmektedir. Her ne kadar Türkiye’ye özgü birçok unsur söz konusu olsa da bunun yeni bir olgu olmadığına dikkat çekmek gerekir. Hatta bu, büyük ölçüde unutulmuş erken 19. yüzyıl Avrupa’sında meydana gelen Katolik siyasi hareketlerinin özetlediği modern Hıristiyan Demokrasisi ile çeşitli unsurlar paylaşmaktadır.

---

1 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, New York, 1961; Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, “Introduction”, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, der. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, University of Washington Press, Seattle, 1997, s. 3. Kemalizm’in tanımı için, bkz. M. Şükrü Hanioğlu, “Kemalizm’in Tarihî Kökenleri” (bu kitapta 2. bölüm).

2 Gamze Çavdar, “Islamist New Thinking in Turkey: A Model for Political Learning?”, *Political Science Quarterly* 121, 2006, s. 477.

"TÜRK MODELİ" NEDİR VE BU MODELİN ORTAYA ÇIKIŞI NASIL AÇIKLANABİLİR?

2002 yılından beri Türkiye, "İslâm yanlısı" olarak tanımlanan Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) tarafından yönetilmektedir.[3] Bu partinin doğuşu hiç kolay olmamıştır: AK Parti, 2001'de Anayasa Mahkemesi tarafından yasaklanan başka bir İslâmcı partinin, Fazilet Partisi'nin küllerinden doğmuştur. Partinin kurucusu ve lideri Recep Tayyip Erdoğan'ın "nefret ve düşmanlığı teşvik etme" nedeniyle tutuklandığını ve Kasım 2002'deki meclis seçimlerine aday olmasının yasaklandığını da unutmamak gerekir.[4] Aslında AK Parti, Türkiye'de hâkim olan laiklik anlayışına dinî kökleriyle meydan okuyan[5] ve dine Türk toplumunda daha önemli bir yer verilmesi için çalışan bir partidir. Aynı zamanda bazı akademisyenlerin işaret ettiği üzere; taşra kasabaları ve Anadolu köyleri ile güçlü bağlara sahip olan ve yukarı doğru hareketli ekonomik girişimcilerin oluşturduğu yeni bir sınıfın aracılığıyla AK Parti, dinin dilini ve siyasî alanda daha büyük bir rol talep eden İslâmi kimliği harekete geçirmenin de aracı olmuştur.[6] Bu açıdan bakıldığında siyasi hareketlenme için İslâmi kimlik, hareketlenmenin bir amacı olmaktan çok araçsal bir rol üstlenmiştir.[7] AK Parti açısından dinin gerçek yeri ve anlamı hakkında uzun ve hararetli bir tartışma söz konusu olmuştur. AK Parti, Kemalizm'in esası olan güçlü laikliğe meydan okumuştur; fakat bunu yaparken sosyal ve siyasî anlamda modernite ile İslâmi kimliği uzlaştırma çabasını ifade etmeye yönelik çabasının ön planda olduğu da açıktır. İslâmi rengine rağmen AK Parti, Türk devletinin laik karakterinin kökünü kazıyacak ve demokratik kurumlara meydan okuyacak radikal, sistem karşıtı bir politika uygulamaya teşebbüs etmemiştir. Aksine, öncelikli olarak Avrupa Birliği (AB) üyelik kriterlerini

---

3 Berna Turam, *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*, Stanford University Press, Stanford, California, 2007, s. 3; Ümit Cizre, "Introduction: The Justice and Development Party: Making Choices, Revisions, and Reversals Interactively", *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party* içinde, der. Ümit Cizre, Routledge, New York, 2008, s. 1. AK Parti'nin İslâmi karakterini inkâr eden (inandırıcı olmayan) bir argüman için, bkz. M. Hakan Yavuz, "The Role of the New Bourgeoisie in the Transformation of the Turkish Islamic Movement", *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti* içinde, der. M. Hakan Yavuz, University of Utah Press, Salt Lake City, s. 2.

4 İhsan D. Dağı, "The Justice and Development Party: Identity, Politics, and Human Rights Discourse in the Search for Security and Legitimacy", *Emergence of a New Turkey* içinde, der. M. Hakan Yavuz, University of Utah Press, Salt Lake City, s. 88.

5 Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge University Press, New York, 2009.

6 Yavuz, "Role of the New Bourgeoisie", s. 5.

7 *A.g.e.*, s. 6.

karşılamayı amaçlayan uyum paketleri kapsamında liberalleşmeye yönelik bir dizi siyasi reform uygulayan AK Parti'nin bu kurumları derinleştirdiği iddia edilebilir. İnişler ve çıkışlara rağmen[8] bu reformlar, ordunun siyasetteki rolünün belirgin bir şekilde azalmasıyla sonuçlanmıştır. Geriye doğru bakıldığında AK Parti'nin Türkiye'yi daha liberal ve demokratik bir geleceğe doğru götürdüğü açıktır. Başka bir deyişle bu parti, "İslâm yanlısı ve Batı karşıtı kökleri ile ironik bir şekilde Türkiye'de demokrasinin pekiştirilmesinde ve Türkiye'nin AB'ye entegre olmasında önemli bir tarihî rol oynamıştır."[9]

Bu siyasî dönüşüm sürecinin parti üzerinde de önemli bir etkisi olmuştur. Partinin kimliği ve siyasî söylemi; demokrasi, insan hakları ve hukukun üstünlüğü gibi konular ile ilgili olarak daha belirgin bir vurgu yönünde değişmiştir – Berna Turam, AK Parti'nin "başkalaşmış" olduğu sonucuna varmaktadır.[10] Aslında, "partinin köklerinden ve alışkanlıklarından uzaklaşarak sıradan görevlere ve beklentilere doğru yol alması" olarak görülen bu dönüşüm, partinin daha radikal unsurları arasında endişeye yol açmıştır.[11]

Her şeyi hesaba kattıktan sonra İslâmcı ılımlılık ve demokratik kurumları derinleştirme kombinasyonu, yeni bir "Türk modeli"ne yapılan referansları haklı çıkarır. Bu süreç devletin ve partinin ikiz politik dönüşümü olarak karakterize edilebilir. Turam, bu ikili dönüşümü devlet ve parti arasındaki bir "uzlaşma siyasetinin" sonucu olarak açıklamaktadır.[12] Her halükârda bu, bir açıklamadan ziyade bir tanıma tekabül etmektedir. Asıl yapılması gereken sosyal aktörler ile devlet arasındaki uzlaşma siyasetinin nasıl ortaya çıktığının açıklanmasıdır ki bu siyasete göre her iki taraf da başlangıçtaki tercihlerinden belirli tavizler vermeyi kabul ederler.

Türk devletinin siyasetteki dinî kökenli hareketlere karşı güçlü bir nefret beslediği herkesçe bilinmektedir; ayrıca devlet, bu sistem karşıtı siyasetin maliyeti hakkında da net işaretler gönderebilmiştir.[13] Bunlar arasında en önemlisi; yumuşak askerî darbe olarak bilinen 1997'deki darbe ile Refah Partisi'nin ve 2001'de Fazilet Partisi'nin yasaklanması olmuştur. Devlet ile etkileşim, Refah Partisi bozgununu kaynakların, fırsatların ve beklentilerin heba edilmesi olarak yorumlayan bir İslâmi politikacılar neslinin tamamını şekillen-

---

8 Joost Lagendijk, "Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Katılımı ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Rolü" (bu kitapta 8. bölüm).
9 Dağı, "Justice and Development Party", s. 104.
10 Turam, *Between Islam and the State*, s. 139.
11 Cizre, "Introduction: The Justice and Development Party", s. 2.
12 Turam, *Between Islam and the State*, s. 134.
13 Çavdar, "Islamist New Thinking in Turkey", s. 486.

dirmiştir. Sonuç olarak Refah Partisi'nin belirgin şekilde sistem ve laiklik karşıtı tavırları ile parti söyleminin "özcü ve dogmatik" yönleri ile İslâmcı söylemi terk edilmiş ve bunun yerine "ılımlı ve dini içerikli olmayan" daha pragmatik bir söyleme geçilmiştir.[14] Bu, hem siyaset alanındaki Tayyip Erdoğan hem de sosyal bir hareketin lideri olan Fethullah Gülen için geçerlidir.[15] Gamze Çavdar bu süreci bir siyasi öğrenme olarak tanımlama yoluyla özetlemektedir;[16] bu sürecin kâr-zarar hesaplarına dayalı stratejik düşüncelerle şekillendiğine neredeyse hiç kuşku yoktur. Aynı zamanda, Kemalist düzenin muhafızlarının kendilerini yok eden bir kısır döngü içine çekildikleri de görülmektedir.[17] Şüphesiz ki önemli bir neden de Avrupa Birliği'nin "gölgesidir."[18] Avrupa bütünleşme süreci, geleneksel güç merkezlerinin ve özellikle ordunun gücünü sınırlamış ve AK Parti'ye elverişli bir ortam sağlamıştır.[19]

"TÜRK MODELİ" NEVİ ŞAHSINA MÜNHASIR MIDIR?

Türkiye'de, 2002 yılından beri gerçekleşen siyasi dönüşümün kendine özgü yönleri vardır. Ama yine de geniş bir tarihi perspektif bağlamında ele alındığında bu süreç sadece Türkiye'ye has değildir.

19. yüzyılda Katolikliğin siyasi tecrübesinin Avrupa sınırlarını aşan bir önemi olduğunu daha önceki yazılarımda iddia etmiştim.[20] "Hıristiyan de-

---

14 Cizre, "Introduction. The Justice and Development Party", s. 4-5; Sultan Tepe, "A Pro-Islamic Party? Promises and Limits of Turkey's Justice and Development Party", *Emergence of a New Turkey* içinde, der. M. Hakan Yavuz, University of Utah Press, Salt Lake City, s. 114.

15 Turam, *Between Islam and the State*, s. 135.

16 Çavdar, "Islamist New Thinking in Turkey", s. 480; Ahmet T. Kuru, "Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish Cases", *Political Science Quarterly* 120, 2005, s. 254.

17 Bu sürece dair özel yaklaşımlar için bkz. William Hale ve Ergun Özbudun, *Islamism, Democracy, and Liberalism in Turkey: The Case of the AK Parti*, Routledge, New York, 2009.

18 Çavdar, "Islamist New Thinking in Turkey", s. 496.

19 Lagendijk, "Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Katılımı."

20 Stathis N. Kalyvas ve Kees van Kersbergen, "Christian Democracy", *Annual Reviews of Political Science* 13, 2010, s. 183-209; Stathis N. Kalyvas, "Religious Mobilization and Unsecular Politics", *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives* içinde, der. Thomas A. Kselman ve Joseph Buttigieg, Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind., 2003, s. 293-320; "Commitment Problems in Emerging Democracies: The Case of Religious Parties", Comparative Politics 32, 2000, s. 379-399; "Democracy and Religious Politics: Evidence from Belgium", *Comparative Political Studies* 31, 1998, s. 291-319 ve *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1996. En verimli karşılaştırma, Türkiye örneği ile İkinci Dünya Savaşı öncesi Avrupa'daki Katolik hareketler ve siyasi partiler arasındaki mukayesedir. Türkiye tecrübesini İkinci Dünya Savaşı sonrası kurumsallaşmış Hristiyan demokrat partiler ile karşılaştırmak [örneğin bkz. William Hale, "Christian Democracy and the JDP: Parallels and Contrasts", *Emergence of a New Turkey* içinde, der. M. Hakan Yavuz, University of Utah Press, Salt Lake City, 66-87] verimli bir karşılaştırma değildir.

mokrat deneyim” dediğim şey, Katolikliğin kitlesel bir siyasî hareket olarak Avrupa siyasetinin liberal ve laik karakterine meydan okuması, bunu yaparken de henüz demokrasinin oturmadığı Batı Avrupa ülkelerinde demokrasinin yerleşmesine katkıda bulunmasıdır.

Aslında başlangıçta meydan okudukları siyasi düzeni güçlendirmede bu kadar etkili olan Avrupa Hıristiyan Demokrat Partileri, kendi anti-liberal siyasi kökenlerini tamamıyla unutma noktasına geldiler. Sosyal demokrat deneyime de benzeyen bu tecrübe, genişlerken aynı zamanda da düşmanlarını da özümseyen demokratikleşme sürecinin şaşırtıcı kapasitesini ortaya koymaktadır. Fakat bu Hıristiyan demokratik tecrübeyi,[21] Avrupalı ve Hıristiyan olmayan örneklere ve bilhassa da Müslüman dünya ile ilişkilendirmek mantıklı mıdır? Sorunun cevabını bulmak Hıristiyan demokrat deneyime daha yakından bakmak gerekmektedir.

19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa’nın Katolik siyaseti beş temel unsurla özetlenebilir: (1) Kitlesel hareket, (2) düzen karşıtı siyasî söylem, (3) iktisadi adalet konulu politikaları destekleyen dini bir söylem, (4) dinî uygulamaların modernleşmesi ve (5) Katolik partilerin ılımlılaşması ve demokratikleşmesi.

İlk olarak, tabana ait belirgin bir karakter üstlenmiş olan Avrupa Katoliklerinin eylemleri başlangıçta dar siyasî arenanın dışında ve bugün sivil toplum olarak adlandırdığımız yapı içerisinde yer almıştır. Kolektif harekete engel olan bireysel egoizm ve bireysel menfaat problemlerinin aşılması Katolik kurumların bireylere sunduğu sosyal ve dini teşvikler ile mümkün olmuştur. Bu teşvikler bazı sosyal hizmetler (Katolik hastaneleri ve hukukî danışma merkezleri), ekonomik faaliyetler (bankalar, kredi kurumları ve sigorta şirketleri) ve eğitim kurumları (okullar, çocuk bakımı merkezleri, gençlik kampları) başlıklarıyla özetlenebilir. Bu teşvikler Katolik basının yaygın iletişim ağları tarafından kamuoyuna duyurulmuştur. Katolik aktivistler laik sisteme karşı gettolaşmış ve bu gettolar Katolik partilerin tabanını oluşturmuştur. Öte yandan devlet yönetiminin yozlaştığı Avrupa ülkelerinde Katolik kurumlar başarılı yöneticilik adına da bir alternatif ortaya koymuşlardır.

İkinci olarak, Avrupa’daki Katolik hareket, “sistem karşıtı” bir söyleme dayanmaktaydı – burada “sistem karşıtı” ifadesinin “devrimci” anlamına gelmesi şart değildir. Katolik hareket, mevcut siyasî kurumları ve onların temelini oluşturan laik ve liberal karakteri eleştirmiştir. 1864’te Papa tarafın-

21 Adam Przeworski, *Paper Stones: A History of Electoral Socialism*, University of Chicago Press, Chicago, 1988; Roberto Michels, *Political Parties*, Free Press, New York, 1966.

dan duyurulan ve liberal değerlere tamamen karşı çıkan *Syllabus Errorum* belgesi bu konudaki önemli delillerdendir. Bu metinde Papa ifade özgürlüğü, basın özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü, dinlerin hukuk karşısında eşitliği, halk egemenliği, ilerleme öğretisi, devlet ve kilisenin ayrılması, ve liberalizm gibi kavramları reddetmiş ve kınamıştı. Ayrıca Papa, Katolik dinini ihlal edenleri cezalandırmayan bir rejimin iyi olabileceği inancını da ciddi bir hata olarak nitelendirmişti. Liberal ve laik düzen hakkındaki bu eleştiriler, Avrupa'daki Katolik kitleleri düzene karşı harekete geçme adına motive etmişti.

Üçüncü olarak, bu dinî hareketler sınıf hareketleri ile kesişmiştir. Bu bağlamda Katolik hareket kendilerini siyasi ve iktisadi olarak dışlanmış hisseden şehirlerdeki küçük burjuvazi ve kırsal kesimlerden destek görmüştür. Bu nedenle sosyalist hareketin aksine Katolik hareketler, esasen çapraz sınıf hareketleri haline gelmiştir. Ortaya çıkan partilerin sosyal heterojenliği birbirinden tamamen farklı ve hatta rekabet halindeki sosyal grupları bir araya getirme becerilerini ortaya koymuş ve siyasi platformlarının temel taşı olmuştur. Bu açıdan bakıldığında; din, siyasi ve ekonomik taleplerin açık bir şekilde ifade edilmesi için bir dil temin etmiştir.

Dördüncü olarak, Avrupa'daki Katolik hareket sadece geleneksel dinî kimlikleri harekete geçirmekle kalmamıştır. Çoğu kez siyasi rakipleri tarafından tanımlandığı gibi dinin modern öncesi pratiklerine dönüşünü desteklemek yerine dinin ne anlama geldiğini güncellemiş ve modernize etmiştir. Örneğin bu hareket bağlamında ortaya çıkan dindarlığın yeniden canlanması, hem din adamları ve halk arasında hem de daha yüksek ve daha düşük kıdemli din adamları arasındaki geleneksel ilişkileri zayıflatarak yerine daha modern bir ilişki tarzını ve siyasi aktivizmi beraberinde getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında Katoliklik, sadece dinin siyasetteki bir tezahürü değildi, dinî uygulamaların uzun vadeli bir dönüşümü anlamına da gelmekteydi.

Son olarak, Katolik partiler bulundukları ülkenin siyasi sistemine entegre olduktan sonra Katolik hareketin anti-liberal boyutu yumuşamış ve etkili bir şekilde tersine çevrilmiştir. Bu partiler ılımlı hale gelirken ülkelerindeki demokratikleşmeye de katkıda bulunmuşlardır. Yeni siyasi ve sosyal gruplar, liberal kurumlara ve o zamana kadar eksik olan hem siyasi ılımlılığa hem de kendi kendini düzenleyebilir bir dinamik kazanmış olan demokratik kurumlara entegre olmuştur. Burada ilgi çekici olan, varılan noktaya ideoloji ve fikirlerden çok çıkar-merkezli pratikler sonucunda ulaşılmış olmasıdır. Daha açık ifadesiyle demokratlar demokrasiyi üretmemiş aksine demokrasi demokratları üretmiştir.

Müslüman dünyada ortaya çıkan İslâmi hareketler, ülkeler arasında çeşitlilikler bulunmasına rağmen, genel olarak 19. yüzyıl Avrupası’ndaki Katolik siyasî canlanma ile birçok paralellikler göstermektedir.[22] İslâmcı hareket, öncelikle kitle hareketi aracılığıyla 1970 ve 1980’li yıllarda baskın bir siyasî güç haline gelen yeni ve modern bir olgu olmuştur. İslâmcı hareket camileri ve modern iletişim teknolojilerini kullanarak mesajlarını yayarken, farklı İslâmcı hareketler de belli bir seçim stratejisi üretmiş (seçimlerin yapıldığı yerlerde) ve bunu, yerel grupların çeşitliliğine dayanan gerçek bir karşı toplum yapısı oluşturarak tabandan gelen bir strateji ile birleştirmişlerdir. Bu kitle hareketi, otoriter pratiklerin ve yozlaşmanın eleştirisine dayanan aynı zamanda seküler ve Batılı fikirlerin yayılmasıyla da bağlantılıdır. Bu söylemin toplumsal tabanı aranacak olursa; kentteki yoksullar ile orta sınıf arasında değişen ve küçük işadamlarını, düşük dereceli devlet görevlilerini, dükkân sahiplerini, avukatları ve öğretmenleri de kapsayan geniş toplumsal koalisyon ortaya çıkmaktadır. Ayrıca İslâmcı hareketlerin çoğu, sadece geleneksel dinî pratiklere dönüşü savunmamaktadır. Bu topluluklar, İslâmi geleneğin seçilmiş unsurları ile kentsel çerçevedeki sosyal ve siyasi faaliyetin birincil rolüne dayanan yeni ve modern organizasyon formlarıyla da harmanlanmıştır. 19. yüzyıl Katolik hareketi ile günümüzdeki İslâmcı hareket arasındaki çarpıcı benzerlikler, Ahmet Kuru ve Alfred Stepan’ın İslâm’ın siyaset ile ilişkisine dair özcü (*essentialist*) genellemelere karşı tenkitlerini de desteklemektedir.[23]

Katolik hareket ile çağdaş İslâmcı hareket arasındaki çarpıcı benzerliklere rağmen önemli bir ayrım söz konusudur. Özellikle Ortadoğu’daki İslâmcı hareketler, kendilerini ve içinden çıktıkları siyasi sistemleri dönüştürmekte başarısız olmuş gözükmektedirler. Bir yandan İslâmcı hareketlerin birçoğu ılımlı bir politika izlemek yerine radikalleşmiş; diğer yandan da bu siyasi sistemlerin çoğu bir kat daha otoriterleşmiştir. Demokratikleşme şartları 19. yüzyıl Batı Avrupası’nda, 20. yüzyıl Müslüman ülkelerine oranla çok daha elverişli olmuştur: Avrupa’da demokratikleşme sürecinin aksine Müslüman ülkelerde otoriter rejimler hâkim olmuştur; sanayileşen Avrupa’nın aksine Müslüman ülkeler ekonomik durgunluk ve kriz içinde kalmıştır; Avrupa ülkeleri, Müslüman ülkeleri gibi sömürgecilikten derinden ve olumsuz etkilen-

22 Kalyvas, “Commitment Problems in Emerging Democracies”; Kuru, “Globalization and Diversification of Islamic Movements”; Mona El-Ghobashy, “The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers”, *International Journal of Middle East Studies* 37, 2005, s. 373-395; Melani Cammett ve Sukriti Issar, “Bricks-and-Mortar Clientelism: Sectarianism and the Logics of Welfare Allocation in Lebanon”, *World Politics* 62, 2010, s. 381-421.

23 Ahmet T. Kuru ve Alfred Stepan, “Bir ‘İdeal Tip’ ve Skala Olarak Laiklik” (bu kitapta 4. bölüm).

memişlerdir; ve son olarak da tüm radikal söylemlerine rağmen Katolik aktivistler şiddete yönelmemişlerdir – (özellikle iç politikada) şiddete dayalı bir cihat anlayışı Katolikler için söz konusu olmamıştır.

Bununla birlikte Katolik ve İslâmcı hareketler arasındaki farklılığın temelinde birçok Müslüman ülkede rekabetçi seçimlerin gerçekleşmemesi ve sınırlı bir demokratik seçeneğin dahi bulunmaması yatmaktadır.[24] Bunların gerçekleşmemesi, havuç (ödül) olmadan sopa (baskı) politikalarının varlığı anlamına gelmekte ve bu durum İslâmcı hareketlerin radikalleştirilmesine yol açmaktadır. Bu radikalleşme de rejimler tarafından baskıcı politikalara mazeret olarak gösterilmektedir. Neticede İslâmcılar ile rejimler arasında bir fasit daire ortaya çıkmaktadır. Türkiye örneğinin daha geniş anlamdaki önemi, tam da burada yatmaktadır. Avrupa tecrübesinde olduğu gibi Türkiye deneyimi de nispeten karşılıklı taviz, uyum ve uzlaşma sonucunda demokratikleşen devlet ile ılımlılaşan İslâmcılar arasında salih daire sonucunu vermiştir. Böylelikle radikalizm Türkiye'de marjinal kalmıştır.[25]

Bu durum, Türk modelinin Müslüman dünyanın tamamı için genelleştirilebilir olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir. Bazı yazarlar, Türk tecrübesinin kendine has mutedil Müslüman kültürü, Atatürk'ün mirası olan otoriter modernleşmesi ve laik Cumhuriyet'i gibi istisnai özelliklerinden dolayı diğer Müslüman ülkelerde tekrarlanamayacağını iddia etmişlerdir.[26] Fakat Türk modeli, 19. yüzyıl Avrupası'nın Katolik deneyimi ile yan yana konulduğunda bu benzersiz veya tamamen kendine has görünüm son bulur.

Unutmamak gerekir ki; Türkiye'deki siyasi durum, değişkenliğini ko-

---

24 El-Ghobashy kapalı rejimlerde bile sınırlı seçim fırsatlarının nasıl önemli rol oynadığını Mısır örneğiyle açıklamaktadır:

> Bir İslâm devleti ve toplumu için Mısırlıların kalplerini ve zihinlerini kazanmak üzere yola çıkan Hasan el-Benna'nın Müslüman Kardeşler Cemiyeti zamanla seçim siyasetinin hata kabul etmeyen hesabına karşı son derece duyarlı, esnek bir siyasi partiye dönüşmüştür. Oy toplama oyununu tadını çıkararak oynayan ve 1970'lerdeki seçim rekabetini ciddiye almaları için diğer siyasi güçleri ve devleti zorlayan Müslüman Kardeşler, kullanılmamış bir siyasi fırsat bırakmamıştır. Müslüman Kardeşler örneği, siyasi partileri motive eden asıl faktörün ideolojilerin emirlerinden ziyade katılımın kurumsal kuralları ilgili olduğunu doğrulamaktadır. Son derece ideolojik ve örgütsel bakımından en korkusuz partiler bile rakipler, vatandaşlar ve devlet ile etkileşim süreci içinde dönüşürler. İdeoloji ve örgüt, katılım şartlarına boyun eğer. ("Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers", s. 390)

25 Yavuz, "Role of the New Bourgeoisie", s. 2; Turam, *Between Islam and the State*, s. 134; Çavdar, "Islamist New Thinking in Turkey", s. 479, 493. Türkiye modelinin, Eva Belin'in dinî mobilizasyon teorilerinin Katolik Kilisesi'ne özgü niteliklere bağlı olduğu yönündeki karşıt düşüncesine göndermede bulunduğunu unutmamak gerekir. Bu konu ile ilgili tartışma için bkz. "Faith in Politics: New Trends in the Study of Religion and Politics", *World Politics* 60, 2008, s. 315-347.

26 Yavuz, "Role of the New Bourgeoisie", s. 2; Çavdar, "Islamist New Thinking in Turkey", s. 478.

rumaktadır.[27] Yeni Türk modelinin asıl mesajı şudur: Devlet, sistem karşıtı davranışları cezalandırıp ılımlılığı da ödüllendirdiğinde ve İslâmcı hareketler de rekabetçi bir siyasî arenanın oyuncusu olarak sahici bir siyasî etkiye ulaşma şansına sahip olduklarında liberalleşme, demokratikleşme ve entegrasyon mümkün hale gelmektedir. Arap dünyasındaki demokrasi baharının heyecan verici olasılığı göz önüne alındığında; Türkiye örneği, radikalizm için ceza ve katılım için ödül kombinasyonunun yeni demokrasilerin inşası yönünde bir yol sunduğunu bizlere hatırlatmaktadır.

27 Ergun Özbudun, "Türkiye'de Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet" (bu kitapta 3. bölüm).

Seçilmiş Kaynakça

Abu Rabi, Ibrahim, der., *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, Albany, 2003.

Ahmad, Feroz, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, New York, 1993.

Akan, Murat, "Twin Tolerations or Siamese Twins? Kemalist Laicism and Political Islam in Turkey", Douglas Chalmers ve Scott Mainwaring, der., *Institutions and Democracy: Essay in Honor of Alfred Stepan* içinde, Notre Dame University Press, Notre Dame, 2011.

Akbulut, Zeynep, "Banning Headscarves and Muslim Women's Subjectivity in Turkey", Doktora Tezi, University of Washington, Seattle, 2011.

Akdoğan, Yalçın, *Muhafazakâr Demokrasi*, AK Parti, Ankara, 2003.

Aktürk, Şener, *Regimes of Ethnicity and Nationhood in Germany, Russia, and Turkey*, Cambridge University Press, New York, 2012.

Akyol, Taha, *Ama Hangi Atatürk*, Doğan, İstanbul, 2008.

Arslan, Zühtü, "Conflicting Paradigms: Political Rights in the Turkish Constitutional Court", *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 11, 1, s. 9-25, 2002.

Aydın, Cemil, *Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, Columbia University Press, New York, 2007.

Azak, Umut, *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion, and the Nation State*, I. B. Tauris, New York, 2010.

Bacık, Gökhan, "The Separation of Islam and Nationalism in Turkey", *Nationalism and Ethnic Politics* 17, 2, 2011, s. 140-160.

Barkey, Karen, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, New York, 2008.

—, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, Cornell University Press, Ithaca, 1997.

Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, Yağmur, İstanbul, 1977 (1954).

Belge, Ceren, "Friends of the Court: The Republican Alliance and Selective Activism on the Constitutional Court of Turkey", *Law and Society Review* 40, 3, 2006, s. 653-92.

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge, New York, 1998 (1964).

Bottoni, Rossella, "The Origins of Secularism in Turkey", *Ecclesiastical Law Journal* 9, 2, 2007, s. 175-86.

Bozarslan, Hamit, "Islam, laïcité et la question d'autorité dans l'Empire ottoman et en Turquie kémaliste", *Archives des sciences sociales des religions*, 125, 2004, s. 99-113.

Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Seattle, 1997.

Burdy, Jean-Paul ve Jean Marcou, "Laïcité/Laiklik: Introduction", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* 19, 1995, s. 5-34.

Cizre, Ümit, "The Anatomy of the Turkish Military's Political Autonomy", *Comparative Politics* 29, 1, 1997, s. 151-66.

—, *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık*, İletişim, İstanbul, 1999.

—, der. *Democratic Oversight and Reform of the Security Sector in Turkey*, Geneva Center for the Democratic Control of Armed Forces, Berlin, 2007.

—, der. *Secular and Islamic Politics in Turkey*, Routledge, New York, 2008.
—, "Ideology, Context, and Interest: The Turkish *Military*", *Turkey in the Modern World* içinde, der. Reşat Kasaba, Cambridge University Press, New York, 2008.
Çarkoğlu, Ali ve Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV, İstanbul, 2006.
Çetin, Muhammed, *The Gülen Movement: Civic Service without Borders*, Blue Dome, New York, 2010.
Çınar, Menderes ve Burhanettin Duran, "The Specific Evolution of Contemporary Political Islam in Turkey and its 'Difference'", Ümit Cizre, der., *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party* içinde, Routledge, Abingdon, UK, 2007.
Dağı, İhsan D., "Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey", *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 13, 2, s. 2004, s. 135-51.
Davison, Andrew, *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration*, Yale University Press, New Haven, 1998.
Erdoğan, Mustafa, *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji*, Liberte, Ankara, 2000.
Evin, Ahmet ve Metin Heper, der., *State Democracy and the Military in the 1980s*, De Gruyter, New York, 1988.
Göle, Nilüfer, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996.
—, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", *Middle East Journal* 51, 1, 1997, s. 46-58.
—, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis, İstanbul, 2000.
Gülalp, Haldun, "Globalization and Political Islam: The Social Base of Turkey's Welfare Party", *International Journal of Middle East Studies* 33, 3, 2001, s. 433-48.
Hale, William ve Ergun Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of the AKP*, Routledge, New York, 2010.
Hanioğlu, M. Şükrü, "Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic", *Studia Islamica* 86, 2, 1997, s. 133-58.
—, *Preparation for A Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, New York, 2000.
—, "Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art", Elisabeth Özdalga, der., *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* içinde, Routledge Curzon, New York, 2005.
—, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton, 2008.
—, *Atatürk: An Intellectual Biography*, Princeton University Press, Princeton, 2011.
Heper, Metin, *The State Tradition in Turkey*, The Eothen Press, Walkington, 1985.
—, "The Ottoman Legacy and Turkish Politics", *Journal of International Affairs*, 54, 1, 2000, s. 63-83.
Hurd, Elisabeth Shakman, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, Princeton, 2007.
İnalcık, Halil ve Donald Quataert, der., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge University Press, Cambridge.
Kaplan, Sam, *The Pedagogical State: Education and the Politics of National Culture in Post-1980 Turkey*, Stanford University Press, Stanford, 2006.

Karpat, Kemal, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1985.
—, *The Politization of Islam: Reconcstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, New York, 2001.
Kasaba, Reşat der., *Turkey in the Modern World*, Cambridge University Press, New York, 2008.
Kayalı, Hasan, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, University of California Press, Berkeley, 1997.
Kayaoğlu, Turan, *Legal Imperialism: Sovereignty and Extraterritoriality in Japan, the Ottoman Empire, and China*, Cambridge University Press, New York, 2010.
Kazancıgil, Ali ve Ergun Özbudun, der., *Atatürk: Founder of a Modern State*, C. Hurst, Londra, 1981.
Kılınç, Ramazan, "History, International Norms, and Domestic Institutional Change: State-Religion Relations in France and Turkey", Doktora Tezi, Arizona State University, 2008.
Kösebalaban, Hasan, *Turkish Foreign Policy: Islam, Nationalism, and Globalization*, Palgrave Macmillan, New York, 2011.
Küçükcan, Talip, "State, Islam, and Religious Liberty in Modern Turkey: Reconfiguration of Religion in the Public Sphere", *BYU Law Review*, 2, 2003, s. 475-506.
Kuru, Ahmet T., "Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish Cases", *Political Science Quarterly* 120, 2, 2005, s. 253-74.
—, "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies towards Religion", *World Politics* 59, 4, 2007, s. 568-94.
—, *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge University Press, New York, 2009.
Lagendijk, Joost ve Jan Marinus Wiersma, *Travels Among Europe's Muslim Neighbours: The Quest for Democracy*, Centre for European Policy Studies, Brüksel, 2008.
Mardin, Şerif, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, New York, 1989.
—, "The Just and the Unjust", *Daedalus* 120, 3, 1991, s. 113-29.
—, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Syracuse University Press, Syracuse, 2000 (1962).
Navaro-Yashin, Yael, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton University Press, Princeton, 2002.
Öniş, Ziya, "Conservative Globalists versus Defensive Nationalists: Political Parties and Paradoxes of Europeanization in Turkey", *Journal of Southern Europe and the Balkans* 9, 3, 2007, s. 247-61.
Oran, Baskın, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, TESEV, İstanbul, 2004.
Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil, İstanbul, 1983.
Özbudun, Ergun, *Contemporary Turkish Politics: Challenges to Democratic Consolidation*, Lynne Rienner, Londra, 2000.
—, *Otoriter Rejimler, Seçimsel Demokrasiler ve Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.
—, *Türkiye'de Parti ve Seçim Sistemi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.
Özbudun, Ergun ve Ömer Faruk Gençkaya, *Democratization and the Politics of Constitution Making in Turkey*, Central European University Press, Budapeşte, 2009.

Özbudun, Ergun ve Serap Yazıcı, *Democratization Reforms in Turkey, 1993-2004*, TESEV, İstanbul, 2004.

Özyürek, Esra, *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Duke University Press, Durham, NC, 2006.

Parla, Taha ve Andrew Davison, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?*, Syracuse University Press, Syracuse, 2004.

Sarıtoprak, Zeki, der., "Special Issue on Bediüzzaman Said Nursi", *Islam and Christian-Muslim Relations* 19, 1, 2008, s. 1-147.

Somer, Murat, "Moderate Islam and Secularist Opposition in Turkey: Implications for the World, Muslims, and Secular Democracy", *Third World Quarterly* 28, 7, 2007, s. 1271-1289.

Stepan, Alfred, "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'", *Arguing Comparative Politics* içinde, Oxford University Press, New York, 2001.

Şahin, Zeynep, "The Political Representation of Kurdish, Kemalist, and Conservative Muslim Women in Turkey between 1990 and 2010", Doktora Tezi, University of Southern California, 2011.

Tarhanlı, İştar B., *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, AFA, İstanbul, 1993.

Taşpınar, Ömer, "The Old Turks' Revolt: When Radical Secularism Endangers Democracy", *Foreign Affairs* 86, 6, 2007, s. 114-30.

Tezcür, Güneş Murat, *Muslim Reformers in Iran and Turkey: The Paradox of Moderation*, University of Texas Press, Austin, 2010.

Tuğal, Cihan, *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford University Press, Stanford, 2009.

Turam, Berna, *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*, Stanford University Press, Stanford, 2006.

Uğur, Etga, "Intellectual Roots of 'Turkish Islam' and Approaches to the 'Turkish Model'", *Journal of Muslim Minority Affairs* 24, 2, 2004, s. 327-45.

White, Jenny B., *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*, University of Washington Press, Seattle, 2003.

Yalman, Nur, "Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey", *Daedalus* 102, 1, s. 1973, s. 139-68.

Yavuz, M. Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

—, der., *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*, University of Utah Press, Salt Lake City, 2006.

Yavuz, M. Hakan ve John L. Esposito, der., *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*, Syracuse University Press, Syracuse, 2003.

Yılmaz, İhsan, *Muslim Laws, Politics, and Society in Modern Nation States: Dyanmic Legal Pluralism in England, Turkey, and Pakistan*, Ashgate, Burlington, VT, 2005.

Yükleyen, Ahmet, *Localizing Islam in Europe: Turkish Islamic Communities in Germany and the Netherlands*, Syracuse University Press, Syracuse, 2012.

Zürcher, Erik Jan, *Turkey: A Modern History*, I. B. Tauris, New York, 2004.

—, "Ottoman Sources of Kemalist Thought", Elisabeth Özdalga, der., *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* içinde, New York: Routledge Curzon, New York, 2005.

Dizin

X. Pius (Papa) 102

11 Eylül Saldırısı 145
12 Eylül 1980 askerî darbesi 1, 7, 46, 85, 106, 119-121, 140, 153, 165, 186
12 Eylül 2010 referandumu 9, 175
1789 İhtilali (bkz. Fransız Devrimi)
1921 Anayasası 80
1961 Anayasası 70, 85, 119, 161, 164, 166, 168
1982 Anayasası 1, 7, 28, 70, 85-87, 161, 162, 164, 165, 168, 195
28 Şubat 1997 süreci 69, 126, 137, 138
6-7 Eylül 1955 Olayları 66

AB-Türkiye Karma Parlamento Komitesi 8
Abazalar 68
Abdullah Cevdet 38, 41, 48
Acemoğlu, Daron 18, 159
Adalet Akademisi 10, 176
Adalet Bakanlığı 176
Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) 1, 2, 4, 6-10, 29, 30, 69, 89, 107, 108, 115-117, 129-135, 141, 153-158, 165, 167-171, 173, 177, 178, 179, 181-197, 200-202
Adanır, Fikret 19
adem-i merkeziyet 22, 81
Afganistan 50, 145
Afrika 2, 34, 91, 113, 114, 168
Agüero, Felipe 166
Ahmad, Feroz 65
AIDS 111-113
Akan, Murat 29
Akçura, Yusuf 52
Akit gazetesi 157
Akl-ı Selim 43
Aleviler 3, 5, 28, 29, 67-69, 93, 128, 192
Alman Nasyonal Sosyalizmi 34
Almanya 8, 10, 179, 196
altı ok 3, 32, 70, 71
Altınay, Ayşe Gül 146
Ama Hangi Atatürk? 32, 33
Amanullah Han (Afgan hükümdarı) 49
Amerika Birleşik Devletleri (ABD) 92, 122, 140, 148, 159, 190
Anavatan Partisi (ANAP) 86, 165
Anayasa Mahkemesi 7, 10, 69, 70, 106-108, 114, 115, 120, 149, 153, 155, 156, 161, 165, 167-173, 175, 178, 185, 187, 190, 191, 193, 200
Anderson, Perry 118, 126
Annan Planı 189
anti-emperyalizm 71
anti-kapitalizm 71
anti-komünizm 140, 141, 151, 152, 158, 159
Arap Baharı 2, 8
Arap İsyanı 41
Arapça 4, 27, 44, 45, 65, 67, 68, 95, 106
Arnavutlar 19, 52, 64, 65, 68, 91
Asad, Talal 5
asimilasyon 16, 28, 69
askerî bürokrasi 120, 123-125
askerî ödenekler 149
askerî vesayet 1, 6, 7, 11, 139, 141, 142-144, 151, 152, 154, 156, 158, 189
aşiretler 83
Atatürk, Mustafa Kemal 2, 29, 31-57, 71-81, 84, 105, 117, 118, 124, 127, 129, 133, 135, 137, 141, 151, 162, 164, 165, 206
Atatürkçü Düşünce Derneği (ADD) 134
Atay, Falih Rıfkı 36
Avam Kamarası 3
Avrupa Birliği (AB) 1-3, 8, 9, 51, 65, 68, 91, 94, 133, 134, 141, 152, 153, 159, 162, 167, 168, 173, 174, 177-183, 185-192, 194-197, 200-202
Avrupa Birliği Anayasası 179, 180, 196
Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi 144, 153, 183

Avrupalılaşma 51
Avusturya 62
Aydemir, Şevket Süreyya 33, 34
Aydınlar Ocağı 56
Aykut, Şeref 45
azınlıklar 2, 3, 15, 64-68, 81, 93-99, 102, 109-111, 131, 13, 152, 162, 163, 170, 174, 181, 186, 189

Balyoz davası 7, 11, 156
Barkey, Henri 29
Barkey, Karen 2, 13, 21
Barr, Henri 53
Basın Kanunu 188
Bask Vatanı ve Özgürlüğü (ETA) 10
Başbuğ, İlker 141, 143-145
başörtüsü (ayrıca bkz. türban) 5, 7, 30, 95, 96, 103, 104, 107, 108, 130, 155, 171-173, 183, 185, 186
Batı Çalışma Grubu (BÇG) 127
Batıcılık 2
Batılılaşma 20, 27, 37, 41, 42, 46-48, 50, 51, 57, 100, 108, 168
Bayar, Celâl 37
Baykal, Deniz 153-156, 195
Bektaşiler 20
Belçika 3, 10, 62
Beşir Fuad 39
Bianchi, Robert 83, 94, 88
Bin Ali, Hüseyin (Mekke Şerifi) 41
Birinci Dünya Savaşı 37, 65
Birleşmiş Milletler 180, 189
Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu (UNICEF) 112
Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) 112
Bizans 17-20
Bolşevizm 34
Boşnakça 4
Boşnaklar 64, 65, 68
Botsvana 113
Bourgeois, Léon 35
bölücülük 7, 151, 154, 158
Braude, Benjamin 14, 62-65
Brüksel 180, 183
Bugün gazetesi 157
Bulgaristan 3, 4
Büchner, Ludwig 38, 40
Büyük Buhran 36
Büyükanıt, Yaşar 144, 153, 154, 189
cemaatleştirme 131
Cemiyetler Kanunu 84
Cezayir 108, 109, 114, 138
Chirac, Jacques 104
Cibuti 113
Cihan dergisi 38
Cizre, Ümit 6, 115, 122, 140
Comte, Auguste 82, 171
Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) 32, 35, 46, 57, 70, 72-80, 84, 89, 106, 107, 118, 124, 152, 154, 156, 157, 159, 167, 168, 181, 185, 188, 194-196
cumhuriyet mitingleri 6, 133
cumhuriyetçilik 3, 5, 6, 26, 32, 44, 46, 57, 69, 71, 74, 84, 97, 99, 101, 102, 105, 113, 117-119, 126, 128, 129

Çad 113
Çağdaş Yaşamı Koruma Derneği 133
Çağlar, Behçet Kemal 45
Çavdar, Gamze 202
Çerkezce 4
Çınar, Menderes 131

d'Holbach 38, 40
Dahl, Robert 62, 88, 89
Danıştay saldırısı 156
Danimarka 61, 92
Davison, Andrew 6, 74
de facto 65, 67, 83, 116
Debray, Régis 57
Demirel, Süleyman 140, 165
Demokrasi Partisi (DEP) 169, 170
Demokrat Parti 106, 168
Demokratik Açılım 194
Demokratik Sol Parti (DSP) 107, 157
Demokratik Toplum Partisi (DTP) 89, 193
demokratikleşme süreci 1, 3, 5, 7-9, 91, 101, 108, 113, 138, 139, 163, 166, 199, 203-205, 207

Dersim 27
Devereux, Robert 64
Devlet Baba 123, 124
Devlet Denetleme Kurulu 149
Devlet Güvenlik Mahkemeleri (DGM) 152
devletçilik 3, 32, 34, 36, 71, 73, 74, 136, 137
devr-i sabık 4, 5, 97, 99, 100, 102, 105, 108, 109, 113
dışlayıcı laiklik 4, 5, 82, 91-93, 96, 97, 99-108, 113, 114, 140, 141, 146, 151, 152, 154-158, 185
dinî aktivizm 112, 113
Dink, Hrant 29, 133, 187
Diouf, Abdou 110
Diyanet İşleri Başkanlığı 28, 42, 43, 93, 192
Doğru Yol Partisi 69
Dostoyevski 38
Dozy, Reinhart 41
Draper, John W. 39
Durkheim, Emile 72
Dünya Sağlık Örgütü 112
düşünce dernekleri (*think thanks*) 116

e-muhtıra girişimi 141, 144, 153, 156, 189
Ecevit, Bülent 165, 177, 178, 196
Ecinniler 38
ehl-i kitap 15
el-Taftazani, Muhammed al-Ghunaymi 51
EMASYA protokolleri 149
Endonezya 1, 91, 92, 138
Erbakan, Necmeddin 68, 69, 140
Erdoğan, Recep Tayyip 10, 11, 108, 133, 140, 145, 146, 148, 153, 159, 165, 181-183, 186, 193, 194, 196, 200, 202
Ergenekon davası 7, 108, 133, 149, 153, 155-157, 190, 191
Eritre 113
erkek sünneti 113
Ermeni tehciri 65
Ermeniler 15, 23, 27, 64-67, 133, 188, 194
Eruygur, Şener 132-134
Erzurum Kongresi 80
esnaf loncaları 83
etnik gruplar 2, 14, 24, 26, 28, 63, 64, 68, 81, 112
etnik kimlik 4, 28, 159
etnisite 18
Evren, Kenan 85, 119, 143, 153, 165

Fas 138
Fatih Sultan Mehmed 23, 24
Fazilet Partisi 69, 170, 200, 201
Fearon, James 24
Ferry, Jules 102
Fırtına, İbrahim 132
Fouillée, Alfred 35
Fox, Jonathan 93
Fransa 2, 4, 5, 8, 11, 45, 91-103, 105, 107-109, 111, 113, 114, 140, 179, 180, 196
Fransız Devrimi 34
Fransız Piskoposluğu 103
Freedom House 91, 139, 140
Frey, Frederic 78

Galler 3
Gambetta, Léon 102
gayrimüslimler 16-18, 23, 28, 63-67, 81, 83, 94, 95
Genelkurmay Başkanlığı 7, 115, 127, 136-138, 141, 144, 148, 149, 152, 153, 185, 189, 190
Gine 112, 113
Gökalp, Ziya 43, 47, 72, 73
grev hakkı 73, 85
Guyau, Jean-Marie 41
Gül, Abdullah 10, 11, 91, 107, 108, 132, 141, 148, 153, 153, 156, 171, 182, 185, 190, 196
Gülen (Hizmet) Hareketi 153, 156, 158
Gülen, Fethullah 153, 202
Gülhane Hatt-ı Hümayûnu (Tanzimât Fermanı) 56
Güney Afrika 113, 168
Gürcüler 68

Habermas, Jürgen 48
Haeckel, Ernst 38, 53, 54
HAK-İŞ 69
Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu (HSYK) 10, 153-156, 175, 176
halifelik 27, 38, 42, 105
Halk Evleri 34, 50
halkçılık 3, 32, 71-75, 124, 125
Hamas 145
Hanioğlu, Şükrü 2, 3, 31
harf inkılabı 27, 45
Harp akademisi 39
Heper, Metin 142
Heybeliada Ruhban Okulu 5, 95
Hıristiyan Demokratlar 1, 2, 8, 9, 181, 183, 199, 203
Hindistan 3, 32, 92
Hirschl, Ran 168, 173
Hititler 55
Hollanda 41, 62, 179, 180
Huntington, Samuel 78
Hurewitz, J. C. 118
Huxley, Henry 40, 53
Hürriyet gazetesi 155, 157
Hz. Muhammed 41, 46

ING Bank 144
Insight Turkey 6
Irak 145, 164, 190
Islahat Fermanı 64

İctihad dergisi 41-43, 46
İkinci Dünya Savaşı 36, 102, 199, 202
İkinci Meşrutiyet 32, 42, 46, 47, 51, 83
ikiz hoşgörü 111, 114
İleri, Celâl Nuri 42
İmam-Hatip okulları 5, 27, 94
İngiltere 3, 92
inkılâpçılık 3, 32, 71
İnönü, İsmet 36
irtica 7, 127, 141, 144, 149, 151, 154-156, 158
İrticayla Mücadele Eylem Planı 156
iskân politikaları 15
İskoç 3
İslâm İşbirliği Teşkilatı (İİT) 91
İslâmcılık 7, 129, 139, 151, 155, 182, 196
İslâmofobi 103-105
İspanya 3, 10, 139, 140
İsrail 66, 146, 168
İstiklâl Harbi 33
İsveç 61
İsviçre 62
İtalyan faşizmi 34
İttihad-ı Osmanî Cemiyeti 39
İttihat ve Terakki Komitesi 39, 65

Jean-Marie, Jacques 41, 53, 104
Jollivet, Gaston 48
Jospin, Lionel 104
Jön Türkler 2, 26, 27, 38, 39, 52

kadın sünneti 111-113
kadın-erkek ilişkileri 130
Kadro dergisi 33, 34
Kadro hareketi / Kadrocular 34
Kafes davası 7, 156
Kalyvas, Stathis N. 8
Kamâlizm 31, 45
Kamu, Kemalettin 46
kamusal alan 1, 5, 6, 82, 92, 93, 96, 105, 108, 113, 119, 126, 140
Kanada 3, 168
Kansu, Şevket 35
Kaplan, Sam 121
Karal, Enver Ziya 64, 65
Karpat, Kemal 63
Katolik Kilisesi 94, 97, 100-102, 206
Katolikler 19, 93, 97, 102, 110, 111, 114, 203, 206
Kaya, Şükrü 106
Kayasu, Sacit 153, 156
Kebe, Abdoul Aziz 112
Kemalist ideoloji 1-3, 11, 31, 33-37, 45, 57, 70, 71, 74, 164, 168, 169
Kemalist Türkiye 48
Kemalizm 2, 3, 9, 31-37, 43-46, 48, 50-52, 55-57, 67, 70, 73, 117, 119, 133, 136-138, 164, 199, 200
Kıbrıs 66, 133, 180, 189, 196, 197

Kılıç, Haşim 107
Kılıçdaroğlu, Kemal 156
Kılıçoğlu, Hakkı (Kılıçzâde) 42
kimlik inşası 26
Komünist Parti 10
komünizm 7, 33, 121, 139, 151, 154, 158
Konstantinopolis 19
Kopenhag Kriterleri 177, 178, 187
korporatizm 35, 60, 61, 71-74, 87, 88
Kulturkreise (kültür çevreleri) 54
Kur'an kursları 5, 94, 106, 134
Kurtuluş Savaşı 32, 71, 80, 81, 145
Kuru, Ahmet 4, 6, 82, 91, 205
kurumsal çoğulculuk 25, 61
Kuva-i Milliye 145
Kuzey İrlanda 3
kültür savaşları 11
Kürdistan İşçi Partisi (PKK) 66, 143, 146, 154, 190, 193
Kürtçe 4, 68, 163, 164, 193, 194
Kürtçülük 7, 139, 141, 151, 154
Kürtler 3, 33, 64, 65, 67-69, 79, 140, 141, 151, 154, 158, 168, 186, 189, 192-194

L'Heureux, Marie-Anne 48
Lagendijk, Joost 8, 177
lâik liberaller 168
Laitin, David 24
Latin alfabesine geçiş (bkz. Harf inkılabı)
Latin Amerika 125, 158, 166
Lazlar 65, 68
Le Pen, Jean-Marie 104
Lenin, V. I. I. 31
Lewis, Bernard 62, 63
Lijphart, Arend 61, 62, 88
Linz, Juan 60, 70
lokavt 74
Lowry, Heath 19
Lozan Antlaşması 67
Luther, Martin 43

Madde ve Kuvvet 38, 40
Mağmumî, Şerafeddin (Dr.) 39
Malezya 47, 138
Mali 112-114
Mannheim, Karl 32
Mardin, Şerif 21, 75, 76
Marksist teori 34, 128
Marx, Karl 31
Mason locaları 84, 102, 103
materyalizm 33, 37-41, 49, 140
mavi yakalılar 129
Mebusan Meclisi 64, 65
medeniyet 14, 32, 44, 47-56, 82, 105
Medine 17
medreseler 27, 44, 100, 106
Mekke 17, 41
Menderes, Adnan 140, 146, 159
mezhepler 15, 62, 67, 68, 83, 163
Mısır 41, 51, 53, 112, 138, 206
millet sistemi 16, 21-24, 63
Milli Güvenlik Kurulu (MGK) 115, 126, 152, 156, 161-166, 178, 189
Milli Güvenlik Siyaset Belgesi 156
Millî Nizam Partisi 68, 170
Milli Selamet Partisi 69
Milliyet gazetesi 157
Milliyetçi Demokrasi Partisi 165
Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) 89, 107, 154, 167, 186, 195
milliyetçilik 3, 13, 16, 28, 32, 36, 37, 44, 46, 47, 51-57, 65, 67, 71, 74, 75, 79-81, 117, 121, 129, 137, 140, 141, 151, 152, 158, 162, 163, 165
Misak-ı Milli 80
modernite 2, 26, 27, 32, 42, 46-51, 125, 133, 200
Moğollar 18, 19
Moleschott, Jacop 38
monarşi 4, 5, 97, 99-102, 105, 109, 113, 139
Moritanya 112
muhafazakâr demokratlar 69, 141, 154, 168, 181
Muhammed, Mahathir 47
Musavver dergisi 38
MÜSİAD 69, 88
müzakereler 20, 21, 30, 61, 117, 131, 162, 177-179, 196, 197

N'Diaye 111
Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi 35
NATO 122
Nazi Partisi 10
neo-cumhuriyetçi politikalar 128
Neolitik Çağ 54, 55
Nijer 114
Niza'-i İlm ü Din 39
Nokta dergisi 132, 135, 147
Norveç 61
Nutuk 32, 75

O'Brien, Donal Cruise 109, 113
OECD 143
Okyar, Fethi 76
ordu-millet 145, 146
Ortodoks Kilisesi 16, 95
Osman Gazi 17, 18
Osmanlı Askerî Tıp Akademisi 39
Osmanlı İmparatorluğu 2, 9, 13, 14, 16, 17, 20-22, 24, 27, 28, 39, 41, 47, 49, 55, 57, 62-64, 66, 68, 83

Öcalan, Abdullah 193
Öniş, Ziya 167
Örnek, Özden 132, 133
ötekileştirme 130, 132
Öz, Zekeriya 155
Özal, Turgut 86, 146, 159, 165
Özbudun, Ergun 3, 7, 21, 28, 29, 59
Özgürlük ve Demokrasi Partisi (ÖZDEP) 170
Özkök, Ertuğrul 155
Özkök, Hilmi 144, 159, 189

Pamuk, Orhan 187
Papa 100, 102, 203, 204
Parla, Taha 70, 72-74, 78, 80, 109
pasif laiklik 2, 4, 5, 82, 92, 96, 99, 101, 103, 107, 108, 110, 113, 114, 140
paternalizm 83
pedagojik devlet 127, 129
Peker, Mehmet Recep 35, 73, 74, 77, 79, 164
Pektaş, Mihri İffet 48
Pomaklar 65, 68, 80
popülizm 124, 138, 181
Portekiz 139, 140
post-İslâm 182, 183
Pozitivizm 2, 31, 82, 105, 171
Protestan Reformu 43
Protestanlar 15, 43, 64, 93, 95, 102, 114

Radikal gazetesi 157
Ramazan 98, 130, 134
rasyonalizm 71
Rawls, John 111
Refah Partisi (RP) 69, 115, 126, 170, 197, 201, 202
Rıza Pehlevi (İran Şahı) 49, 50
Robinson, James 158, 159
Rodrigue, Aron 15
Rokkan, Stein 61
Rumlar 66, 67, 180
Rus-Japon Savaşı 51

Saadet Partisi 69
Sabah gazetesi 152, 154, 155, 157
sansür 42, 130
Sarıkaya, Ferhat 154, 156
Sarkozy, Nicolas 104, 105, 180
Sayıştay 10, 149, 150, 175
Schmitter, Philippe 60
Scientology 94
Selanik 39
sendikalar 49, 61, 69, 84-87, 132, 175
Senegal 1, 4, 5, 91-99, 108-114
Senegal Milli İmamlar Birliği 111
Senghor, Léopold 109
Serbest Cumhuriyet Fırkası 76, 77, 84
Sezer, Ahmet Necdet 135, 165, 168, 171, 185
Sherrill, Charles H. 43
Silahlı Kuvvetler (bkz. Türk Silahlı Kuvvetleri - TSK)
Sivas Kongresi 80
sivil denetim 148, 190
sivil toplum örgütleri (STK'lar) 59, 60, 69, 86, 133, 135-137, 191
sivilleşme 144, 152, 166, 167

Siyasal İslâm 69, 116, 127
siyasî liberalizm 77
Siyasî Partiler Kanunu 163, 164, 169
Soğuk Savaş 120, 122, 152, 159
solidarist korporatizm 72
solidarizm 35
sosyal Darwinizm 38
Sosyalist Parti 170
sosyalizm 34, 36, 74
Sovyetler Birliği 32, 42, 71, 122, 154
Sovyetler Birliği Komünist Partisi 35
sömürge 5, 34, 99, 108, 109, 205
Spencer, Herbert 53
Sprenger, Aloys 41
Stalin, Joseph 35
Star gazetesi 157
Stasi, Bernard 104
Stepan, Alfred 1, 29, 60, 91, 92, 111, 125, 139, 205
suikast 7, 133, 155, 156
Sultan Galiyev 33
Suudi Arabistan 105
Sümerler 55
Sünniler 20-22, 28, 29, 67, 93, 192
Süryaniler 64, 66, 67
Syllabus Errorum 204

Şafak, Elif 187
şeriat 21, 33, 167
Şeyhülislâm 27
Şiiler 20, 21, 39, 46
şovenizm 80
Şûra-yı Ümmet 52

Takrir-i Sükûn Kanunu 105
Tandoğan, Nevzat 49
Tanzimat Reformları 64
Taraf gazetesi 136, 147, 157, 159, 190
Tarihin Özeti 40, 53
tarikatlar 22, 44, 69, 83, 94, 100, 105, 109, 111, 112
Taylor, Esward B. 53
tehcir 27, 65
tek-parti ideolojisi 70, 72, 78, 162
Tek-parti rejimi 36, 69, 70, 79, 81, 84
tekkeler 27, 44, 47
terörle mücadele 4, 188
Terörle Mücadele Kanunu 188
Tijan tarikatı 111, 112
Tocqueville, Alexander 60
TRT Şeş 4, 194
Truva Savaşı 55
Tuğal, Cihan 134, 139
Tunus 108, 114
Turam, Berna 139, 201
tüm dinlere saygı ve destek modeli 92, 93, 97, 99, 110, 113
türban (ayrıca bkz. başörtüsü) 104, 155
Türk Dil Kurumu 45
Türk göçü 54
Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü 35
Türk milliyetçiliği 28, 36, 37, 44, 46, 47, 51-54, 56, 65, 80, 81, 121, 140, 141, 151, 152, 158, 162, 163, 165
Türk modeli 2, 8, 199-202, 206, 207
Türk Ocakları 53, 84
Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) 2, 6, 115, 116, 118, 120, 121, 123, 124, 127, 129, 131-143, 145-151, 154, 158, 161, 165, 185, 190
Türk Silahlı Kuvvetleri Yardımlaşma Kurumu (OYAK) 143, 144
Türk Tarih Kongresi 53, 54, 56
Türk Tarih Kurumu 53
Türk Tarih Tezi 52-54
Türk Tarihini İnceleme Derneği (bkz. Türk Tarih Kurumu)
Türk Tarihinin Ana Hatları 53
Türkçülüğün Esasları 43
Türkçülük 51-53, 57
Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) 10, 33, 41, 43, 74, 85, 149, 153, 171, 175, 193
Türkiye Huzur Partisi 170
Türkmenler 18, 22
TÜSİAD 88

ulema 5, 15, 44, 100, 105
ulus-devlet 3, 4, 13, 16, 20, 26, 27, 29, 38, 40, 199

Ulusal Faşist Parti (İtalya) 35

Ülkü dergisi 34
ütopya 32, 150

Vakıflar Kanunu 186, 194
Varlık Vergisi 66
Vatan gazetesi 157
Vatikan 97, 100, 104
Venedik Komisyonu 172
vesayetçilik 71
Vişi rejimi 101, 102
Vogt, Karl 38
Voltaire 38, 40
Vulgärmaterialismus (bkz. vülger materyalizm)
vülger materyalizm 38, 40

Wade, Abdoulaye 110
Weber, Max 96, 97, 143
Wells, Herbert George 40, 53, 54

Yahudiler 14, 23, 28, 41, 52, 63-67, 102, 156
Yalman, Aytaç 132
Yargıtay Genel Kurulu 176
yarı-sömürge 34
Yehova Şahitleri 94
Yeni Hayat 43
Yeni Şafak gazetesi 157
Yunanistan 3, 4, 55, 65, 92, 139
Yüksek Askerî Şura (YAŞ) 11, 148-150
Yükseköğrenim Kurumu (YÖK) 165, 168, 175

Zaman gazetesi 157
Zazaca 4, 68
zina 130
Zürcher, Erik-Jan 27